اربعين في اصول الدين

از : فخر الدين ابي عبد الله محمد بن عمر الرازي (امام فخر رازي)

با آنکه از کتب مهمه در کلام و اصول است در فهرستهای معروف و کلی مانند الذریعه نامش نیامده و علت آن نیز معلوم است با آنکه مولف آن دانشمندی جلیل القدر ایرانی است ، ولی در کشف الظنون حاجی خلیفه آمده با آنکه مولف در دیباچه به کثرت تالیفات خود اشاره دارد: صنفت في اكثر العلوم كتبا) باز در اثنای کلام بمناسبت بنام برخی مانند تفسیر کبیر و نام آن اسرار التنزیل وانوار التاویل و نهایة العقول و المحصول في الاصول و طب کبیر اشاره نموده و مطالبی را بآنها حواله کرده ، و در ورق ۸۴ سطر ۲۷ تاریخ تقریبی زمان تالیف را قرن ششم معین نموده

در ورق ۸۵ سطر ۶ در ترجمه و معنا و فرق نظر و رویت جمله علمی پرمغز و معنائی بزبان فارسی آورده : (ان النظر معناه بالفارسیه نگرستن والرؤیه بالفارسیه دیدن والفرق بین قولنا نگرستن وبین قولنا دیدن في الفارسیه معلوم بالبدیهه فانهم یقولون بسیار نگرستم والبته ندیدم واخری یقولون بسیار نگرستم وآخر بدیدم) ونکته دقیق آنکه بین دال وذال فارسی را برسم قرن ۷ مراعات و بصورت دیذن و ندیذن و بدیذم و ندیذم نگاشته

۲ـ خصوصیات نسخه ازین قرار است تحریر نسخه به قرینه کاغذ و خط نبایستی از قرن ۸ دیرتر باشد ـ اوراق کتاب بوسیله کاتب نسخه نمره گزاری شده ـ ۱۲۸ ورق یا ۲۵۶ صفحه ۲۷ × ۲۷ سطر که ۶۹۰۰ سطر کتابت دارد ـ و هیچگونه سقط و نقص در اوراق ندارد

خط کتاب نسخ بسیار زیبا و نیکوی استادانه است و خطاط و نویسنده آن ایرانی است چه بهیچوجه شیوه عربها یا نه ترکی و هندی و غیره واگر اینکتاب بخط دیگری نوشته میشد حجم آن ۳ یا ۴ برابر میشد و با همه ریزی بسیار خوانا و روشن و بهجت انگیز و دیده نواز و خوش آیند است و یکی از مزایای خط استاد خوش نویس همین است چه با آنکه هر سطر ۸ سانت است ۲۵ کلمه گنجیده که بدون کمترین زحمت با کمال آسانی و سهولت خوانده میشود و نیاز به دقت ندارد

۳ـ در پشت برگ اول رقم ارزنده یکی از مالکین کتاب (صدر جهان بن ... العبد الحسيني الطبسي) دیده میشود که هم بنام و نشان یک دانشمند و تتبع جویی از کتابخانه های قدیم آگاه میشویم واثر ارزنده دیگر همین دانشمند در ورقهای ۷۲ و ۷۳ نیز آمده که مطلبی از کتاب افکار الابکار نقل نموده و نام اینکتاب در کشف الظنون آمده است ولی اگر نسخه ای از آن در دست نبوده باشد همین چند سطر که بوسیله این فاضل نگاشته شده ارزش بی نهایت دارد و نمونه ای از آن کتاب را بدست میدهد

۴ـ فهرست ابواب کتاب در پشت برگ اول و شاید بوسیله همین صدر جهان طبسی تهیه شده که بنام کتاب چهل باب است و همه مذکور همان طور که در متن آمده ـ تا با کتاب های اربعین که در حدیث و اخبار وامور دینی است مشتبه نشود . یک دوره حکمت عالی و فلسفه است که امام فخر رازی با آن قدرت و احاطه و دقت نظر بی نظیر و خاص خود پس از تصفیه یا ده ها بالا دن شبهه و ایراد لب وعصاره از الصورت رای و حکم خود نگاشته و بیان داشته

كتاب الاربعين في اصول الدين

تصنيف افضل المتاخرين

رئيس المجتهدين برهان المحققين سلطان المتكلمين وارث علوم المتقدمين فخر الملة والدين ابي عبد الله محمد بن عمر الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه

بمحمد وآله اجمعين

من كتب العبد ... صدر جهان ... الحسيني الطبسي

فهرست ...

حدوث العالم ... اثبات الصانع

... الوحدة ... ليس بجسم ... ليس في مكان

... قدرته ... العلم ... الارادة ... الحيوة

السمع والبصر ... الكلام ... البقاء ... الرؤية

... المعجزات ... النبوة

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان المتفرد في قيوميته بوجوب الازل والبقاء المتوحد في ديمومية الوهيته باستباء
التغير والفناء المتعالي بجلال هويته وصمديته عن التركب عن الابعاض والاجزاء المبرء بسمو
سرمديته عن مشاكلة الاشباه ومماثلة الاشياء العالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء المحسن [illegible] الذي لا ينقطع مواد كرمه عن عبيده في طوري [illegible] والضراء
وحالتي الشدة والرخاء الجليل الذي غرقت في بحار جلاله غايات عقول العقلاء العظيم الذي
تضائلت في سرادقات كماله نهايات علوم العلماء الكريم الذي تجاوزت انواع الائه ونعمائه عن
التحديد والاحصاء الحكيم الذي [illegible] رت في كيفية حكمته في خلقه اصغر ذرة وذرات مبدعاته ومكوناته
الباب الالباء وحكم الحكماء احمده على ما [illegible] لي من النعماء ودفع من البلاء واشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة اتوسل بها الى رحمته يوم اللقاء في دار البقاء واشهد ان محمدا عبده ورسوله خاتم
الانبياء وسيد الاصفياء والاتقياء صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم تسليما اما بعد فان الله تعالى
لما وفقني حتى صنفت في اكثر العلوم الدينيه والمباحث اليقينيه كتبا مشتملة على تقرير الدلائل والبينات
والاجوبه عن الشكوك والشبهات اردت ان اكتب هذا الكتاب لاجل اكبر اولادي واعزهم علي
الولد الصالح محمد رزقه الله الوصول الى اسرار المعالم الجليلة والحكمية والاطلاع على حقائق المباحث
العقلية والنقلية واشرح فيه المسايل الالهية وانبه على الغوامض العقلية ليكون هذا الكتاب دستورا
يرجع في المضايق اليه ويعول عليه وسميته بالاربعين في اصول الدين والله سبحانه وتعالى وفقنا للصدق
والصواب وتصور عقولنا عن الزيغ والارتياب المسيلة الاولى في حدوث العالم اذا
ادعينا ان العالم محدث فلا بد ان نعلم ان العالم ما هو وان المحدث ما هو وان نعلم مذاهب الناس
في هذه المسيلة حتى يمكننا ان نشرع بعد ذلك في تقرير الدلايل فلا جرم وجب علينا قبل الخوض في
تقرير الدلايل تقديم ثلث مقدمات المقدمة الاولى في حقيقة العالم قال المتكلمون العالم كل موجود
سوى الله تعالى وتحقيق الكلام في هذا الباب ان نقول الموجود على قسمين ذلك لان الموجود
اما ان يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البته واما ان يكون من حيث هو هو قابلا للعدم
فالموجود الذي لا يكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم البته فهو المسمى بواجب الوجود لذاته
وهو الله سبحانه وتعالى واما الموجود الذي يكون حقيقته من حيث هي هي قابلة للعدم فهو
المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلثة اقسام المتحيز والحال في المتحيز والذي

لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز اما القسم الاول وهو المتحيز فاعلم ان المراد من المتحيز الذي يمكن ان يشار اليه
اشارة حسية بانه ههنا او هناك واذا عرفت حقيقة المتحيز فنقول المتحيز اما ان يكون قابلا للقسمة ولا
يكون [illegible] فالمتحيز الذي يكون قابلا للقسمة هو المسمى بالجسم فعلى هذا الجسم ما يكون مولفا من جزءين
فصاعدا والمعتزلة يقولون الجسم هو الذي [illegible] طويلا عريضا عميقا واقل الجسم انما يحصل من ثمانية
اجزاء وهذا النزاع لغوي لا عقلي واما المتحيز الذي لا يكون منقسما فهو المسمى بالجوهر الفرد والناس
قد اختلفوا في اثباته وسنذكر هذه المسيلة على الاستقصاء ان شاء الله تعالى اما القسم الثاني
من اقسام الممكنات وهو الذي يكون حالا في المتحير وتفسير الحلول هو ان الشيين اذا اختص احدهما بالآخر
فقد يكونان بحيث يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الآخر وهو مثل [illegible] الماء في الكوز فان ذات
الماء مباينة لذات الكوز في الاشارة الحسية الا انهما متماسان [illegible] وقد يكونان بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا وهو مثل [illegible] اللون في المتلون فان اللون في
المتلون ليس له ذات مباينة عن ذات المتلون في الاشارة [illegible] بل الاشارة الى اللون نفس الاشارة
الى المتلون اذا عرفت هذا فنقول الشيان اذا اختص احدهما بالآخر على القسم الثاني ثم يكون لاحدهما
تماحلا في الوجود [illegible] يكون [illegible] في وجوده عن الاول سمي المحتاج حالا والغني محلا
فان الجسم غني في وجوده عن اللون واللون محتاج في وجوده الى الجسم فلا جرم قلنا اللون حال في
الجسم والجسم محل اللون [illegible] يقول كل ما كان حالا في المتحيز فذلك الحال يسمى بالعرض
ثم نقول العرض قسمان احدهما الذي يمكن قيامه بغير الحي والثاني الذي لا يمكن قيامه الا بالحي ويندرج
تحت كل واحد من هذين الجنسين انواع كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها في هذا المختصر ويجب ان
نعلم ان احد انواع العرض الذي يمكن قيامه بغير الحي الاكوان والكون عبارة عن حصول [illegible] في الحيز
[illegible] اربعة اشياء الحركة وهي عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر
والسكون وهو عبارة [illegible] حصول الجسم الواحد في حيز واحد اكثر من زمان واحد والاجتماع وهو
عبارة عن حصول المتحيزين [illegible] بحيث لا يمكن ان [illegible] بينهما ثالث والافتراق وهو عبارة
عن حصول المتحيزين في حيزين [illegible] يمكن ان يتوسطهما ثالث واعلم ان المشهور عند جمهور المتكلمين
ان حصول [illegible] في الحيز صفة معللة بمعنى قايم بالجوهر ذلك [illegible] يوجب كونه حاصلا في ذلك الحيز
ثم انهم سموا حصول الجوهر في الحيز الكاينية وسموا المعنى الموجب للكاينية بالكون وقالوا الكون
علة للكاينية وهذا القول [illegible] باطل لانا قد ذكرنا ان المراد من قيام العرض بالجوهر كون العرض
حاصلا في [illegible] مخصوص تبعا لحصول محله فيه فلو كان حصول الجوهر فيه معللا بقيام ذلك المعنى
لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز تبعا لقيام ذلك المعنى بذلك الجوهر وحينئذ يلزم الدور

حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز تبع لقيام ذلك المعنى وقيام ذلك المعنى تبع لحصول
ذلك الجوهر في ذلك الحيز ولما كان الدور باطلا كان هذا التعليل باطلا وذلك المعنى الذي
يوجب حصول الجوهر في حيز معين اما ان توقف صحة قيامه بالجوهر [illegible] ذلك الجوهر
حاصلا في ذلك الحيز واما ان لا يتوقف عليه والاول باطل لانا اذا عللنا حصول ذلك الجوهر
في ذلك الحيز بذلك المعنى كان حصول الجوهر [illegible] ذلك الحيز محتاجا الى قيام ذلك المعنى وقيام
ذلك المعنى به يكون محتاجا الى حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز فيلزم الدور وهو محال
والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير يجوز حصول ذلك المعنى [illegible] لا يكون ذلك الجوهر
حاصلا في ذلك الحيز وذلك [illegible] جواز [illegible] العلة منفكة عن معلولها وهو محال فثبت
ان تعليل الكائنة بالمعنى يفضي [illegible] هذين الباطلين فيكون القول به باطلا القسم الثالث
من اقسام الممكنات وهو الشيء الذي [illegible] يكون متحيزا ولا يكون قائما بالمتحيز واعلم ان جمهور الفلاسفة
يثبتون هذا القسم وجمهور المتكلمين ينكرونه واقوى دلايل المنكرين ان قالوا لو حصل
موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة لكان ذلك الموجود مساويا للذات الله تعالى في انه
ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز ولو حصلت المساواة في هذه الصفة لحصلت المساواة في تمام الماهية ولو
حصلت المساواة في تمام الماهية لزم القول اما يكون الواجب ممكنا او يكون الممكن واجبا و
كل ذلك محال واعلم ان هذه الحجة ضعيفة وذلك [illegible] الاستوا في كونه ليس بمتحيز ولا حال
في المتحيز استواء في مفهوم سلبي والاستواء في السلوب لا يوجب [illegible] الماهية
لان كل ماهيتين مختلفين لا بد وان يشتركا في سلب كل [illegible] عنهما واذا بطلت
هذه المقدمة سقطت هذه الحجة بل نقول الاستواء في الصفات الثبوتية لا يوجب الاستواء
في تمام الماهية لان المختلفين لا بد وان يشتركا في كل واحد [illegible] ما خالفهما [illegible]
لا بد وان يشتركا في كون كل واحد منهما [illegible] للاخر واذا عرفت ما قلناه ظهر انه لا يلزم
من اثبات حدوث الاجسام والاعراض اثبات [illegible] حدوث كل ما هو سوى الله تعالى وقد كان
الاولون والاخرون من المتكلمين يكتفون في هذا المطلوب بهذا القدر المقدمة الثانية
في حقيقة المحدث وفيه بحثان غامضان البحث الاول اعلم ان العبارات وان كثرت
في تفسير المحدث الا ان حاصلها يرجع الى نوعين من التعريف احدهما ان المحدث هو
الذي يكون مسبوقا بالعدم والثاني ان المحدث هو الذي يكون مسبوقا بالغير والكلام
على كل واحد من هاتين العبارتين اشكال اما العبارة الاولى فقالوا [illegible] م والسبق
والقبلية الى غيرها من العبارات له خمسة اقسام تقدم العلة على المعلول وتقدم المصحح

على الضوء وهذا التقدم ليس بالزمان لان جرم الشمس لم ينفك عن النور فههنا التقدم بالزمان
منفي مع ان العقل يقضي بان النور من الشمس وان الشمس ليست من النور وايضا العقل يقضي بان حركة
الخاتم متفرعة على حركة الاصبع وليست حركة الاصبع متفرعة على حركة الخاتم فهذا الترتيب مما يشهد
العقل بثبوته ولا يمكن ان يكون ذلك الترتيب بالزمان وذلك لان سطح الاصبع اذا كان مماسا
لسطح الخاتم فاذا تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب ففي غير ذلك الزمان لا بد وان يتحرك الخاتم
اذ لو بقي جسم الخاتم في ذلك الحيز لزم تداخل الجسمين وهو محال فههنا قضى العقل بان حركة الاصبع
متقدمة على حركة الخاتم مع [illegible] ان ذلك التقدم يمتنع ان يكون بالزمان فاذن حصل ههنا نوع من
التقدم سوى التقدم بالزمان فنحن نسميه بالتقدم [illegible] العلية والتاثير والقسم الثاني من اقسام التقدم
ما نسميه التقدم بالذات ومثاله ان ماهية الاثنين مفتقرة الى حصول الواحد واما حصول الواحد
فهو غني عن حصول الاثنين والفرق بين هذا القسم والاول [illegible] ههنا المتقدم ليس علة لوجود المتاخر
وفي القسم الاول كان المتقدم علة المتاخر القسم الثالث التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم
ابي بكر على عمر القسم الرابع التقدم بالرتبة اما بالرتبة الحسية كتقدم الامام على الماموم او بالرتبة
العقلية كتقدم الجنس على النوع اذا جعلنا المبدأ هو الجنس الاعلى القسم الخامس التقدم
بالزمان وخاصيته ان في الماضي كل ما كان ابعد عن الان كان متقدما على ما هو الاقرب
الى الان وفي المستقبل [illegible] بالعكس من ذلك ومثاله تقدم الاب على الابن وحقيقة هذا التقدم
يرجع الى انه كان قد حصل زمان حصل فيه الاب ثم انقضى ذلك الزمان وحصل بعده زمان
اخر حصل فيه الابن فاذن التقدم الزماني لا يعقل حصوله الا عند حصول الزمان فاذا لخصت
هذه المقدمة فعند ذلك قالت الفلاسفة ما المراد من قولكم عدم العالم متقدم على وجوده
لا جائز ان يكون المراد منه التقدم بالعلية والتاثير لان العدم لا يكون علة للوجود ولان
العلة يجب ان يكون حاصلة مع المعلول فلو كان عدم العالم علة لوجوده لزم ان يحصل عدمه
ووجوده معا وهذا محال واما ان كان المراد منه التقدم بالذات فهذا متفق عليه وذلك
لان العالم ممكن لذاته والممكن لذاته يستحق لذاته ان لا يستحق الوجود وصيرورته مستحقا للوجود
انما يكون من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فاذن عدمه قبل وجوده قبلية بالذات بالاتفاق
ولا جائز ان يكون المراد منه التقدم بالشرف والمكان وهو ظاهر بقي ان يكون تقدم عدمه
على وجوده تقدما بالزمان لكنا بينا ان التقدم بالزمان لا يتقرر الا عند حصول الزمان
فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده تقدما بالزمان من الازل الى الابد لزم ان يكون
الزمان موجودا من الازل الى الابد لكن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم

لزم من تفسير المحدث بما ذكرتم القول بقدم الزمان والحركة والجسم وذلك نقيض مطلوبكم وضد
[illegible] فثبت ان تفسير كون العالم محدثا بما ذكرتم يفضي ثبوته الى نفيه فوجب ان [illegible]
التفسير باطلا واما التفسير الثاني وهو ان يقال المحدث ما يكو[ن] [illegible] بالغير فنقول
ان كان المراد بهذا السبق السبق بالعلية فذلك مسلم [illegible] مذهبنا ان العالم ممكن [illegible]
بذاته واجب بوجوب علته وهذا لا يقتضي [illegible] ان للحوادث بداية لانه لا يمتنع في العقل
دوام المعلول بدوام علته وان كان المراد [illegible] السبق هو السبق بالذات او بالشرف
فهو ايضا متفق عليه واما السبق بالمكان فهو متفق [illegible] لا يقتضي [illegible] لا يو[جب]
ان يكون للحوادث بداية [illegible] وجود موجود فوق العالم ويكونان موجو[د]
ازلا وابدا فلم يبق ههنا الا ان [illegible] ذلك السبق بالزمان وهذا محال وتقدير الصحة
فهو متناقض اما انه محال فلوجهين [illegible] انه يلزم منه كون الله تعالى زمانيا واما ثانيا فلانه
يلزم منه كون الزمان زمانا [illegible] محال واما ان تقدير الصحة وهو متناقض وذلك
لانه اذا كان الله تعالى متقدما على العالم تقدما لا اول له وذلك التقدم تقدم زماني لزم
اثبات زمان لا اول له وحينئذ يعود الكلام الى انه يلزم قدم [illegible] والجسم
فهذا تمام تقرير هذا الاشكال **الجواب** انا نثبت نوعا اخر من التقدم وراء هذه الاقسام
الخمسة التي ذكرتموها والدليل عليه انا نعلم بديهة [illegible] تقدم على اليوم فنقول
تقدم الامس على اليوم ليس تقدما بالعلية وذلك لان المتقدم بالعلية يوجد مع المتاخر
بالعلية والامس واليوم لا يوجدان معا البتة وايضا [illegible] الزمان متشابهة فيمتنع
ان يكون بعضها علة للبعض وبهذا الطريق ظهر انه ليس تقدما بالذات ولا [illegible]
ولا بالمكان وايضا لا يمكن ان يكون ذلك التقدم تقدما بالزمان والا لزم ان يكون
ذلك الزمان حاصلا في زمان [illegible] في زمان النبي كما في الاول فيفضي الى
ان يحصل ازمنة لا نهاية لها دفعة [illegible] يكون كل واحد منها ظرفا الاخر وهو محال لان مجموع
تلك الازمنة التي لا نهاية لها [illegible] متقدما على يومها [illegible] ذلك المجموع الى زمان
اخر يحيط به وذلك محال لان الزمان المحيط بذلك المجموع [illegible] خارجا عنه لان
[illegible] مغايرا للمظروف ويجب ان لا يكون خارجا [illegible] مجموع الازمنة [illegible]
[illegible] كل واحد من احاد الازمنة فيلزم ان يكون ذلك [illegible] خارجا عن ذلك المجموع
وغير خارج عنه وهو محال فثبت ان تقدم الامس على اليوم [illegible] تقدم خارج [illegible] الاقسام
الخمسة التي ذكرتموها فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم العالم على هذا الو[جه] [illegible] حينئذ نرى

[illegible] المذكور **البحث الثاني** في تفسير المحدث وهو ان صحة حدوث الحوادث [illegible]
يكون [illegible] اما ان لا يكون لها بداية والقسم الاول باطل لوجوه احدها انه لو كان للصحة
[illegible] لما كانت [illegible] ذلك المبدا واذا لم يكن الصحة الذاتية حاصلة قبل
المبدا فالحاصل [illegible] الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان كان الاول لكان
القول بقدم العالم الزم وان كان الثاني [illegible] ذلك المبدا كان ممتنعا لذاته ثم انقلب
[illegible] وهذا محال لان الامور [illegible] لو جوزنا ذلك فحينئذ لا يبقى
وثوق بحكم العقل [illegible] الواجبات واساع الممتنعات ولعل
ساير الممتنعات لذواتها ينقلب واجبة لذواتها او [illegible] لذواتها وبالضد وكل ذلك
ممتنع باطل وثانيها وهو انا لو قلنا بانه كان ممتنعا لذاته ثم [illegible] ممكنا فحدوث ذلك الامكان
اما ان يكون لامر او لا لامر فان كان لامر فحدوث ذلك [illegible] يكون ممكنا لذاته والكلام في الامكان
الثاني كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان لا [لا]مر فيجوز ثم ان ما كان ممتنعا لذاته
انقلب ممكنا لذاته لا لامر والامكان للممكن واجب فحصول ذلك الامكان كان ممتنعا لذا[ته]
قبل ذلك المبدا ثم انقلب واجبا لذاته واذا جاز ذلك فلم لا يجوز في وجود المحدثات ان يقال
انه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذا[ته] [و]حينئذ يلزم نفي الصانع وهو محال وثالثها ان
حدوث ذلك [illegible] انه كان موقوفا على حدوث امر اما بان يوجد شي بعد
عدمه او بان يعدم شي بعد وجوده او لم يكن موقوفا على ذلك فان كان الاول كان الكلام
في اختصاص ذلك المقتضي [بـ]حدوث ذلك الامر كما في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني
لم يكن اختصاص حدوث ذلك الامكان بذلك الوقت اولى من اختصاصه بساير الاوقات
فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن ان يقال ان لصحة حدوث الحوادث بداية وكذا القو[ل]
في بيان انه لا بداية لصحة تاثير المؤثر في احداث المحدثات واذا ثبت ذلك كان
كون العالم موجودا في [illegible] وكذلك [illegible] كون تاثير المؤثر في وجود العالم
ازلا غير ممتنع واذا ثبت هذا [illegible] ان القول بانه يمتنع كون العالم ازليا ويمتنع تاثير قدرة الله
تعالى في [illegible] العالم في الازل جمعا بين الحكم بحصول الامتناع في الازل وبحصول الجواز
في الازل وذلك جمع بين النقيضين وهو محال فهذا تمام هذا الاشكال **الجواب**
انه لا يلزم من قولنا انه لا [illegible] كون العالم ازليا والذي [illegible]
[illegible] انا اذا [illegible] هذا [illegible] المعين بشرط كونه مسبوقا [illegible] بقا زمانيا فهذا الحا[دث]
[illegible] الشرط اما ان يكون لصحة حدوثه بداية [illegible]
الماخوذ مع [illegible] يكون لها بداية والاول

بالجميع الدلايل التي ذكرتموها متى انه لابداية لصحة حدوث هذا الحادث الماخوذ مع
الشرط انا نعلم قطعا امتناع كون هذا الحادث ازليا لان الازل عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم
وهذا الحادث ماخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم والجمع بينهما [illegible] انه لابداية
لصحة حدوث الحوادث لانقضي القول [illegible] ي ريبا المقدمة الثالثة في شرح
مذاهب الناس في هذه المسئلة المذاهب [illegible] لا يزيد على خمسة لانه اما ان يقال الاجسام
محدثة بذواتها وصفاتها او يقال انها [illegible] بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة بذواتها
محدثة بصفاتها او يقال انها قديمة بصفاتها محدثة بذواتها او نتوقف في كل واحد من هذه
الاقسام اما الاحتمال الاول وهو القول بان هذه الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
فهو قول اكثر ارباب الملل وهم [illegible] واليهود والنصاري والمجوس واما الاحتمال الثاني
وهو القول بان الاجسام قديمة [illegible] تها وصفاتها فتفصيل مذاهبهم ان الاجسام الفلكية
قديمة بذواتها وقديمة بصفاتها [illegible] الا حركاتها فان كل واحد من حركاتها مسبوق
بحركة اخرى لا الى بداية واما الاجسام [illegible] فان هيولاها قديمة واما صورها واعراضها
فكل واحد منها مسبوق باخر لا الى بداية وهذا مذهب ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين
والمتاخرين واما الاحتمال الثالث وهو ان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
فهذا قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس [illegible] هولاء فريقان الفريق الذين
قالوا الذوات القديمة كانت اجساما وهولاء منهم من قال اصل الاشياء هو التراب و
كون العناصر الثلثة الباقية عنه بالتلطف ومنهم من عكس وقال اصل الاشياء هو النار
وكون العناصر الثلثة الباقية منها بالتكاثف ومنهم من قال اصل الاشياء هو البخار و
كون العنصرين اللطيفين عنه بالتلطف وكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكاثف
ومنهم من قال اصل الاشياء هو الماء ان الماء تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على
وجه الماء من تلك السخونة زبد وارتفع منه دخان فتكونت الارضون من ذلك الزبد
والسموات من ذلك الدخان ومنهم من قال اصل العالم اجزاء جسمانية كرية صلبة ولما
كانت اجزاء الخلاء متشابهة لم يكن بقاء كل واحد من تلك الاجزاء في حيز بعينه من ذلك
الخلاء اولى من حصوله في حيز اخر فلا جرم وجب فيها ان تكون متحركة من الازل الى الابد
ثم اتفق لتلك الاجزاء ان [illegible] حركاتها المتدافعة
فتكونت السموات بهذا [illegible] ثم انها لما استدارت وكان باطنها مملوا من الاجسام
[illegible] ب من السموات ان تسخنت جدا وهو النار [illegible] وعرض لما كان
في غاية

البعد من السموات ان تكاثف وبرد جدا وهو الارض والذي كان قريبا من النار
هو الهواء والذي كان ابعد منه هو الماء لان الهواء الطف واسخن من الماء ثم اختلطت
هذه العناصر الاربعة بسبب حركات الاجرام الفلكية فتولدت المركبات من النبات
والمعادن والحيوان الفريق الثاني الذين قالوا الذوات القديمة ما كانت اجساما
وهولاء ثلث طوايف الطايفة الاولى الذين قالوا الاجسام مركبة من الهيولى والصورة
والهيولى كانت قديمة وكانت خالية عن الجسمية ثم حدثت الصورة الجسمية فيها فحدثت الاجسام
الطايفة الثاني الذين قالوا العالم [illegible] لدس امتزاج النور بالظلمة واما الانوار والظلمات
فانها قديمة وهذا قول الثنوية الطايفة الثالثة الذين قالوا اصل الاجسام الواحدات وذلك
لان الوحدة اذا كانت مجردة عن الوضع والاشارة كانت محض وحدات فاذا صارت الوحدة
مشارا اليها صارت نقطة فاذا تركبت نقطتان صار خطا فاذا تركب خطان صار سطحا واذا
تركب سطحان صار جسما فاصل الاجسام الواحدات وهي امور قديمة قايمة بذواتها فهذا شرح
هذه الاقوال على الاختصار الاحتمال الرابع ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذوات
وهذا معلوم البطلان بالبديهة فلا جرم لم يقل به قايل الاحتمال الخامس التوقف في هذه الاقسام
وعدم القطع بواحد منها وهذا قول جالينوس وهذا اخر الكلام في شرح [illegible] المقدمات التي
يجب تقديمها على الشروع [illegible] البرهان الاول في اثبات حدوث الاجسام وهو انا نقول
الاجسام لو كانت ازلية لكانت في الازل اما ان تكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان
فالقول بكونها ازلية باطل [illegible] تقرير هذا البرهان الى اثبات مقدمات ثلث المقدمة
الاولى في اقامة الدلالة على الحصر فنقول الدليل عليه ان كل ما كان متحيزا فلا بد وان يكون مختصا
بحيز معين والمراد منه انه لا بد وان يكون بحيث يصح ان يشار اليه بانه ههنا او هناك واذا عرفت
هذا فنقول انه في الازل اما ان يكون بازاء حيز واحد او لا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز
الى حيز والاول هو الساكن والثاني هو المتحرك فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما ان
يكون متحركا او ساكنا المقدمة الثانية في اقامة الدلالة على انه يمتنع كون الاجسام في الازل
متحركا ويدل عليه وجوه الاول ان الحركة ماهيتها وحقيقتها انها انتقال من حالة الى حالة والانتقال
من حالة الى حالة لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة من حيث
انها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير وحقيقة الازل من حيث انها هذه الحقيقة تنافي المسبوقية
بالغير فوجب ان يكون الجمع بين الحركة والازل ممتنعا لذاته البرهان الثاني انا اذا فرضنا
ان كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة اخرى لا الى اول فحينئذ يكون كل واحد

الموجودات مسبوقا بعدم لا اول له وتلك العدمات باسرها مجتمعة في الازل انما الة
الوجودات لا في العدمات فاذن جميع العدمات السابقة على كل واحد من هذه الموجودات مجتمعة
في الازل فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصل [illegible]
والاول باطل والا لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال واذا بطل القسم الاول تعين
القسم الثاني وهو انه لم يحصل في الازل شي من الموجودات وذلك يقتضي ان يكون لمجموع الوجود
بداية واول وهو المطلوب البرهان الثالث هو انه [illegible] تقال حصل في الا[زل]
الحركات اولم يحصل فان لم يحصل في الازل شي من [الحرك]ات [والحوادث] وجب ان يكون
لمجموع هذه الحركات والحوادث [بداية] واول وهو المطلوب وان حصل في الازل شي من هذه
الحركات فتلك الحركة الحاصلة [في الازل] ان لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة اول
الحركات وهو المطلوب وان كا[نت مسب]وقة بغيرها لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره وهو
محال البرهان الرابع ان في مد[ة دور]ة واحدة من ادوار زحل تحصل للشمس ثلثين دورة
فاذن عدد دورات زحل يكون اقل من عدد دورات الشمس وكل ما كان اقل من غيره فهو متناهي
فعدد دورات زحل متناهي فلحركة زحل بداية واذا كان كذلك وجب ان يكون ايضا لجميع الحركات
بداية لان ضعف المتناهي مرارا متناهية يكون متناهيا البرهان الخامس لو كانت الادوار الماضية
غير متناهية لكان حدوث اليوم موقوفا على انقضاء [ما لا نها]ية له وانقضاء ما لا نهاية له محال
فيلزم ان يكون حدوث اليوم موقوفا على شرط محال والموقوف على المحال لا يوجد فكان يلزم ان
لا يوجد اليوم وحيث وجد علمنا ان الامور المنقضية قبل هذا [illegible] البرهان السادس
اذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى فلا شك
ان الجملة الاولى ازيد من الثانية بمقدار ما بين الطوفان الى هذا [اليوم] فاذا طبقنا في الوهم الطرف
المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل فرد من افراد احد[هما] [ب]ما يشابهه في المرتبة من الجملة الاخرى
فان لم يقصر الجملة الناقصة عن الزائد في الطرف الاخر كان [الناقص م]ع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال
وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية [من ج]انب الازل والزائد زاد عليها
[ب]مقدار متناهي والزائد على المتناهي بمقدار متناهي يكون متناهيا [فيكون مت]ناهي في جانب الازل فثبت
[بهذه] البراهين ان القول بكون الاجسام متحر[كة في] الازل محال [المقدمة] الثالثة في بيان انه يمتنع
كون الاجسام ساكنة في الازل واعلم انا نحتاج في هذا المقام الى اقامة الدليل على ان السكون امر
وجودي والفلاسفة زعم[وا] ان[ه ع]بارة عن [عدم الحركة عما] من شانه ان يتحرك وانما [يتم] الاثبات هذه
المقدمة لان [illegible] [الس]كون يمتنع ان يكون ازليا لو ان يقوا[ل] [illegible] [از]ليا لما جاز

زواله قد جاز زواله فوجب ان لا يكون ازليا ولو كان السكون امرا عدميا لما صح هذا الكلام لان
[illegible] [ا]زلي جايز بالاتفاق اذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث العالم فان السايل
لو كان ان [illegible] [مو]جدا للعالم [كان عد]مه ازليا ولو كان عدمه ازليا لما زال يستحيل طريان الوجود الحادث
[فلما] وجد العالم علمنا ان [عد]م العالم [ما كان از]ليا واذا لم يكن عدمه ازليا كان وجوده ازليا
[فيكو]ن العالم قديما فثبت انه لا يمكننا ان نقول كل ما كان ازليا امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوي
[ب]الامور الوجودية فنقول كل ما كان موجودا في الازل امتنع زواله واذا كان كذلك فحينئذ يفتقر الى
بيان كون السكون [امرا وجودي]ا [لي]ستقيم الكلام فاذا عرفت ذلك فنقول الدليل على ان السكون
امر وجودي انا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا بعد [ان] كان متح[ركا] [و]متبدل ها بين الحالتين مع بقا[ء]
الذات في الحالتين يقتضي كون احدي هاتين الحالتين امرا عدميا واذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد
منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة
عن الحصول في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز فالحركة [والسكون] متساويان في تمام الماهية انما الاختلاف
بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة اخرى وكون السكون [مسبوقا بمثل] ذلك وكون الشي مسبوقا بغيره
وصف عرضي والاوصاف العرضية لا تقدح في اتحاد الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان
في تمام الماهية والحقيقة فاذا كان احدهما وصفا ثبوتيا لزم كون الاخر وصفا ثبوتيا قطعا فثبت
بما ذكرنا ان السكون وصف ثبوتي واذا [ثب]تت الحجة على صحة هذه المقدمة فارجع الى المطلوب
فنقول لو كان السكون ازليا لامتنع زواله ولا يمتنع زواله فوجب ان لا يكون ازليا بيان الشرطية انه بتقدير ان
يكون ازليا اما ان كان واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته ظهر انه يجب ان لا يزول اصلا
وان كان ممكنا لذاته فالموثر فيه اما ان كان فاعلا بالاختيار او موجبا بالذات والاول محال لان
الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد الى تكوين الشي لا يتحقق الا عند عدمه
او حال حدوثه وعلى التقديرين فكل ما يفع[ل] [ب]المختار كان محدثا والقديم لا يكون محدثا فيمتنع
ان يكون الموثر في وجود القديم فاعلا مختارا فثبت انه لو كان له موثر لكان ذلك الموثر لا بد وان يكون
موجبا بالذات ثم ذلك المو[ثر ان] كان [مم]كنا عاد الكلام فيه وان كان واجبا فان لم يتوقف تاثيره
في وجود ذلك القديم على شرط اصلا لزم من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود ذلك المعلول
فيلزم امتناع العدم على ذلك [الق]ديم وان توق[ف تاثي]ره على شرط فذلك الشرط لا بد وان يكون
الموثر فيه موجبا بالذات وا[جب]ا بالذات و[الا عا]د المحال المذكور وحينيذ يلزم من امتناع التغير
وعلى شرط العلة امتناع التغير على المعلول [فثبت] [ب]ما ان كل ما كان مو[جودا في] الازل فانه يمتنع زواله
[illegible] [ف]انما قلنا ان [illegible] [ي]كون جايز [الز]وال لان كل متحيز فانه يمكن [illegible] [ل]جزم فانه سطا ذلك السكون

بيان المقام الاول من وجهين الاول ان كل متحيز بعرض فانه اما ان يكون مركبا او بسيطا فان كان مركبا فانه
لابد ان يحصل منه بسايط فاذا اخذنا بسيطا واحدا من تلك البسايط فلا شك انه يفرض فيه جانبان
وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الاخر والا لكان ذلك الجزء مركبا وقد
فرضناه بسيطا هذا خلف واذا كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب
الاخر وكل شيئين متساويين يجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر فاذن الجانب الذي لم يلاقيه
او يحاذيه بيمينه يصح ان يلاقيه او يحاذيه بيساره ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب في حيزه حتى يصير يمينه
ويساره يمينا فثبت ان كل جزء فانه يصح عليه الحركة واذا تحرك فقد بطل ذلك السكون لانه لا معنى للسكون
الا ذلك الحصول فاذا بطل ذلك الحصول فقد بطل ذلك السكون **الوجه الثاني** ان يكتفي ههنا بالزام
الخصم وذلك لان الاجسام عندهم اما فلكية او عنصرية اما الفلكيات فهي عندهم متحركة على سبيل الدوام
واما العنصريات فكل واحد من اجزائها جايز الحركة وعلى التقديرين ثبت ان زوال السكون جايز
فثبت بما ذكرنا ان السكون لو كان ازليا لما جاز زواله وثبت انه يجوز زواله فلزم ان لا يكون السكون
ازليا ولما ثبت انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل ساكنا ويمتنع ان يكون في الازل متحركا وثبت انه
لو كان ازليا لكان اما ساكنا او متحركا ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا وهو المطلوب فهذا
تمام القول في تقرير هذا الدليل **فان قيل** لا نسلم ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل اما متحركا
او ساكنا قوله الدليل عليه وهو ان كل جسم لابد وان يكون حاصلا في حيز واذا كان كذلك فان بقي
مستقرا فيه يكون ساكنا فهو الساكن وان لم يبق مستقرا فهو المتحرك قلنا هذا التقسيم بناء على
قولكم ان كل جسم فانه لابد وان يكون حاصلا في الحيز فما المراد من الحيز الذي جعلتموه ظرفا للجسم
وتقريره ان المسمى بالحيز اما ان يكون معدوما او موجودا فان كان معدوما كان نفيا محضا و
عدما صرفا والقول بكون الجسم حاصلا في العدم المحض والنفي الصرف غير معقول وان كان المسمى
بالحيز امرا موجودا فذلك الموجود اما ان لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او يمكن فان لم يمكن استحال
حصول الجسم فيه لان الجسم موجود يجب ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية كان القول
بجعل الحيز ظرفا للجسم جمعا بين النقيضين وهو محال واما ان كان المسمى بالحيز امرا يشار اليه اشارة
حسية فكونه كذلك اما ان يكون بالاستقلال او بالتبعية فان كان بالاستقلال كان المسمى
بالحيز جسما فالقول بكون الجسم حاصلا في الحيز يرجع حاصله الى كون الجسم حاصلا في الجسم ثم المراد
بهذه الظرفية ان كان هو الحلول كان ذلك قولا بتداخل الاجسام وهو محال وان كان
المراد منه هو المماسة منه ان يكون كل جسم [illegible] جسم اخر وذلك يوجب القول بوجود اجسام
لا نهاية لها دفعة واحدة [illegible] تنكرون ذلك وان كان المسمى بالحيز امرا يشار اليه اشارة حسية
وذلك
على سبيل التبعية فذلك [illegible] العرض فيرجع حاصل قولنا الجسم في الحيز ان الجسم حاصل في العرض

ايضا باطل من وجهين احدهما ان العرض حاصل في الجسم فلو كان الجسم حاصلا في العرض لزم
الدور والثاني [illegible] ان الجسم ينتقل من هذا الحيز الى حيز اخر فلو كان المراد من الحيز هو العرض لزم ان يكون
المراد من قولنا انتقل الجسم من حيز الى حيز هو انه انتقل الجسم من عرض الى عرض وكل ذلك محال فثبت ان القول
بكون الجسم حاصلا في الحيز امر باطل [illegible] الذي زعمتموه عليه اولي بالاستحالة والفساد ثم
ترك الاستدلال على فساد هذا المذهب ونطالبهم بتفسير الحيز وتفسير كون الجسم مظروفا للحيز فان بمجرد المطالبة
بالتفسير يصعب الكلام على المستدل لانا قلنا ان الحيز له تفسيران احدهما ما اتفق عليه جمهور المتكلمين وهو
انه ليس بموجود [illegible] تفرضه الذهن ويقدره العقل ويحكم بكون الجسم حاصلا فيه والثاني ما ذكره
قدماء الفلاسفة وهم القايلون بان المكان هو البعد وهو مجرد الطول والعرض والعمق الذي لا يكون حالا
في مادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة فاذا حل الجسم في المكان فالمعني انه ينفذ
بعد الجسم في ذلك البعد المجرد عن المادة المسمى بالمكان قالوا والذي يدل على وجود هذا البعد المسمى بالمكان
وجوه احدها انه لا شك ان بين طرفي الطاس مقدارا من البعد فاذا [illegible] الطاس من الماء اذا قدرنا ان الماء
خرج منه ولم يدخل الهواء فيه فمع هذا الغرض لابد وان يبقى بين طرفي الطاس مقدار من البعد والامتداد
وذلك البعد قد فرضناه خاليا عن الاجسام فثبت ان المكان هو البعد وثانيها انا لو قدرنا حجرا
واقفا في ماء جار فالشي الساكن لا معني لسكونه الا انه بقي في مكانه اكثر من زمان واحد ولا يمكن ان
يكون المكان مفسرا بالسطح المحيط لان [illegible] كان جاريا على ذلك الحجر لم يبق ذلك الحجر ملاقيا السطح
المحيط ازمنة كثيرة فلو كان المكان عبارة عن السطح المحيط يوجب ان لا يكون ذلك الحجر واقفا ولما دلت
المشاهدة على انه واقف ساكن علمنا انه لابد وان يكون المكان امرا اخر مغايرا للسطح المحيط وما
ذلك [illegible] البعد الذي نفذ بعد الجسم الواقف فيه وثالثها ان كل واحد يعلم بالضرورة ان بين طرفي
الانية مقدارا من البعد وذلك المقدار من البعد ليس هو الجسم والا لزم القول بكون العالم ملاء وذلك
محال والا لكانت الحركة ممتنعة على الاجسام فثبت ان البعد المفروض بين طرفي الانية ليس بجسم
ولا شك ان الجسم ينفذ فيه وسطح بعده عليه فثبت ان المكان بعد لانا نقول اما التفسير الاول فهو
باطل قطعا وذلك لان المسمى بالحيز اما ان لا يكون له وجود في الخارج واما ان يكون له وجود في الخارج
فان لم يكن له وجود في الخارج امتنع ان يكون الجسم الموجود في الخارج حاصلا فيه لان ما لا يكون موجودا
في الخارج امتنع حصول الجسم فيه في الخارج واما ان كان له وجود في الخارج فحينئذ يرجع [illegible] التقسيم
المذكور بتمامه واما التفسير الثاني وهو القول بان المكان عبارة عن البعد المجرد فمقول [illegible]
قطعا ويدل عليه وجوه ثلثة **احدها** ان طبيعة البعد اما ان يكون قابلة للحركة واما ان لا يكون
قابلة لها فان [illegible] كان المكان [illegible] بعدا كانت الحركة على [illegible] لكن الحركة انما [illegible]

من مكان الى مكان فيلزم ان يكون للمكان مكان اخر ويلزم التسلسل وهو محال وان لم يكن قابلا للحركة
فاذن الجسم قارن ما يمنع من الحركة فوجب ان لا يصح الحركة على الجسم وهو محال الانفعال لا يجوز ان يقال
البعد قابلا للحركة مشروط بكون البعد حالا في المادة فاذا كان مجردا كان شرط صحة الحركة [illegible] كانت
صحة الحركة غير حاصلة لانا نقول المادة اما ان يكون لها في حقيقة ذاتها وخصوصية ماهيتها بعد
استداد واما ان لا يكون فان كان لها في حقيقة ذاتها بعد واستداد فيكون المادة لذاتها الا الصفة
مغايرة لها ممتدة في الجهات وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد امرا حالا في المادة واما ان لم
يكن في المادة في خصوصية ذاتها بعد واستداد كانت الحركة على [illegible] هذا الشي ممتنعة لذاتها واذا كان
كذلك امتنع ان يكون ذلك [illegible] صحة الحركة على البعد والامتداد والوجه الثاني في بيان انه
يمتنع كون المكان بعدا ان البعد [illegible] من حيث انه هو غنيا عن المادة امتنع حلوله في المادة فكان
يجب ان لا يحل البعد في المادة [illegible] كان مفتقرا الى المادة امتنع كونه مجردا عن المادة والوجه
الثالث وهو ان المكان لو كان عبارة عن البعد والمتمكن له بعد اخر فيلزم منه تداخل البعدين
وهو محال اما اولا فلانه يقتضي الجمع بين المثلين وهو محال واما ثانيا فلان البعد من طرفي الاناء اذا كان
ذراعا واحدا فلو كان هناك بعدان احدهما بعد المكان والثاني بعد المتمكن لزم القول بكون
الذراع الواحد ذراعين وذلك محال فثبت بهذه الوجوه فساد القول بان المكان هو البعد
سلمنا ان القول بالحيز معقول فلم قلتم ان الجسم لابد وان يكون في الحيز اما ساكنا او متحركا بيانه ان المتحرك
هو الذي حصل في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والساكن هو الذي حصل في الحيز بعد ان كان
في نفس ذلك الحيز فاذن كونه ساكنا ومتحركا مشروط بكونه موجودا قبل ذلك فاذن الجسم في اول
زمان حدوثه يجب ان يكون لا ساكنا ولا متحركا واذا ثبت هذا بطل قولكم انه لا واسطة بين كون
الجسم ساكنا ومتحركا سلمنا ان الجسم لو كان ازليا لكان اما ان يكون متحركا واما ان يكون ساكنا
فلم قلتم انه يمتنع كون الجسم في الازل متحركا والدلائل الستة [illegible] عليها في بيان امتناع كون الجسم
متحركا في الازل وهي باسرها معارضة بوجه واحد وهو ان [illegible] الحركة وتاثير المؤثر في ايجاد الحركة
في الازل اما ان يكون ممتنعا لعينه ولذاته واما ان لا يكون [illegible] الذاته فان كان ممتنعا لذاته
وجب ان لا يزول ذلك الامتناع قط لان ما بالذات لا يزول [illegible] ان لا يوجد الحركة اصلا واما
[illegible] وجود الحركة الازلية وايجاد الحركة [illegible] ليس ممتنعا [illegible] لذاته فاما ان يكون ممتنعا لغيره
[illegible] يكون كذلك فان كان ممتنعا لغيره [illegible] ان كان واجبا لذاته امتنع زواله فكان
[illegible] امتناع زوال ذلك الامتناع وان كان [illegible] لغيره ايضا كان الكلام فيه كما في الاول
[illegible] التسلسل واما ان كان [illegible] وجود الحركة الازلية [illegible] لا لذاته ولا لغيره امتنع الحكم

وذلك لان كونه هناك او هنا اما ان يبقى مستمرا او لا يبقى فان بقي فهو الساكن وان لم يبق فهو المتحرك
[illegible] القدر [illegible] في تقرير هذه المقدمة فاما الخوض في بيان ان حقيقة المكان ما هي فلا حاجة اليه في
هذه المسئلة اليه قوله الجسم في اول حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن **قلنا** كلامنا في الجسم الباقي ولا
شك ان الجسم حال بقائه لابد وان يكون اما متحركا واما ساكنا ثم انا ذكرنا الدلائل الستة في ان الجسم يمتنع
ان يكون متحركا واما ساكنا قوله انه لا بداية لصحة وجود الحركة فيلزم صحة كون الحركة ازلية **قلنا** قد ذكرنا ان
الشي اذا اخذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا اول لصحته ثم انه لم يلزم منه صحة كون هذا
الشي بهذا الشرط ازليا فكذا هاهنا قوله [illegible] انه لما صدق على الشي انه لم يكن كذا ثم صار كذا فانه يقتضي
كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا **قلنا** لان احدى الحالتين [illegible] كانت ثبوتية فهو المقصود وان
كان عدمية فالحالة الثانية رافعة لها ورافع العدم ثبوت فالحالة الثانية يجب ان يكون ثبوتية واما
النقوض التي ذكرتموها فهي نقوض على مقدمة بديهية فلا يستحق الجواب قوله الحركة ليست عبارة عن حصول
الجوهر في الحيز الثاني بل عن حالة متقدمة على هذا الحصول وهي انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني **قلنا**
ان الحصول في الحيز الاول لما عدم في الان الذي هو اول زمان ذلك العدم لابد وان يكون الجسم قد حصل
في حد اخر من حدود المسافة فاذن لا معنى للحركة الا حصول المماسة الثانية في الان الذي هو اول
زمان عدم المماسة الاولى قوله لم لا يجوز ان يكون تاثير العلة الواجبة لذاتها في وجود ذلك المعلول
الازلي كان موقوفا على شرط عدمي ازلي فلما زال الشرط زال ذلك المعلول الازلي **قلنا** شرط التاثير
لا يمكن ان يكون عدميا لان قبل حصول ذلك الشرط ان بقيت العلة مؤثرة لم يكن ذلك الذي فرضناه شرطا
لذلك التاثير شرطا له وان لم يبق العلة مؤثرة فحينئذ يكون مؤثرية تلك العلة في ذلك المعلول معلولة
لذلك [illegible] فيكون العدم علة لتلك المؤثرية فيكون العدم علة للامر الوجودي وهو محال
واما النقوض التي ذكرتموها على قولنا الازلي لا يزول فهي غير واردة وذلك لان الذي وقع
فيه التغير هو النسب والاضافات والنسب لا وجود لها في الاعيان قوله لو افترض في كل متحيز
جانبان يلزم ان يكون كل متحيز قابلا للقسمة لا الى نهاية **قلنا** ان من المعلوم بالضرورة ان
كل متحيز فان الجانب الذي منه يلي السماء غير الجانب الذي منه يلي الارض وما كان معلوم الثبوت
بالبديهة لا يمكن انكاره **البرهان الثاني في اثبات حدوث الاجسام** لو قلنا الاجسام متناهية في المقدار
وكل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث فالاجسام محدثة والذي يدل على ان الاجسام متناهية
في المقدار وجهان الاول ان الاجسام لو كانت غير متناهية يمكن ان يفرض فيها خطان غير متناهيين
احدهما غير متناهي والاخر متناه فاذا زال الخط المتناهي عن الموازاة الى المسامتة فلابد وان يحدث
في الخط الذي هو [illegible] نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال في الخط الذي هو غير

هي لان كل نقطة وضعناها فيه وجعلناها اول نقطة المسامتة كانت المسامتة مع النقطة التي فوقها حاصلة
قبل المسامتة معها فاذن يلزم ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وان لا يحصل وهذا
المحال انما لزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه فاذن فرض الخط الغير المتناهي وجب ان يكون باطلا
محالا والوجه الثاني في بيان ان الاجسام يجب ان يكون متناهية انه لو كانت الاجسام غير متناهية
امكننا ان نفرض فيها خطا غير متناهي وليكن ذلك الخط خط ا ج د ب وتمكنا ان نفرض
في وسط ذلك نقطتين احديهما نقطة ج والاخرى نقطة د فيكون خط ج من جانب ج متناه
ومن جانب ا غير متناهي وخط د ا ايضا كذلك لكن خط ج ا ازيد من خط د ا بمقدار خط ج د وليكن
ذلك المقدار شبرا واحدا [illegible] فعند هذا نقول عدد الاشبار الموجودة في الخط الناقص ان
كانت مساوية لعدد الاشبار الموجودة في الخط الزايد كان الشي مع غيره كهو لا مع غيره وهذا
محال وان كانت انقص منه فذلك التفاوت اما ان يظهر من الجانب المتناهي او من الجانب الغير
المتناهي والاول محال لانا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد في هذا الجانب المتناهي فوجب ان
يظهر التفاوت من الجانب الاخر ومعنى فرض التطبيق بحسب مراتب الاعداد ان الشبر الاول من هذه
الجملة مقابل بالشبر الاول من الجملة الثانية والشبر الثاني من هذه الجملة مقابل بالشبر الثاني من تلك
الجملة ولتكن هذه الدقيقة معلومة حتى تم البرهان فاذا حصل التطابق من هذا الجانب وجب ان لا يظهر
التفاضل الا في الجانب الاخر وحينئذ ينقطع الجملة الناقصة من ذلك الجانب والزايد زاد عليه بشبر
واحد فيكون الجملة الزايدة ايضا متناهية وهو المقصود فثبت بهذين البرهانين ان كل جسم فهو
متناه في المقدار واما المقدمة الثانية وهي في بيان ان كل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث
والدليل عليه ان كل ما كان متناهيا في المقدار فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده ازيد من [illegible]
بذرة او انقص منه بذرة والعلم بجواز ذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلثة اعني حصول
ذلك القدر وحصول الازيد منه وحصول الانقص منه استحال رجحان ذلك القدر على ما هو
ازيد او انقص منه الا لمخصص مخصص وايجاد قادر والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من
غير مرجح وهو محال وقد بينا في البرهان الاول ان كل ما [illegible] فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاذن
ثبت ان كل جسم فهو متناه في المقدار [illegible] ثبت ان كل [illegible] كان متناهيا في المقدار فهو محتاج
في وجوده الى الفاعل المختار وثبت ان [illegible] محتاجا في وجوده الى الفاعل المختار فهو محدث
فيلزم الجزم بان كل جسم محدث **البرهان الثالث في [illegible] الاجسام** اعلم ان الجسم لو كان ازليا لكان
في الازل حاصلا في حيز معين ولو كان [illegible] حاصلا في حيز معين لامتنع خروجه عنه فكان
يلزم ان يمتنع [illegible] احد من افراد الاجسام [illegible] ولما كان هذا التالي باطلا كان المقدم

يكون الجسم ازليا باطلا اما المقدمة الاولى وهي قولنا الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا
في حيز معين فهي مقدمة بديهية لانا قد ذكرنا ان المراد من المتحيز ما يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
بانه ههنا او هناك وكل موجود هذا شانه وصفته فانه لابد وان يكون مختصا بجهة معينة ومكان معين
فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين ولو كان كذلك لكان حصوله في
ذلك الحيز ازليا وقد بينا في البرهان الاول ان الازلي لا يزول فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول
واذا امتنع زواله امتنعت الحركة عليه فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكانت الحركة ممتنعة عليه لكن الحركة
غير ممتنعة عليه اما في الاجسام المشاهدة فالحس دال على جواز الحركة عليها واما في الاجسام الغايبة
فالبرهان الذي ذكرناه في البرهان الاول فظهر ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا **البرهان الرابع في حدوث
ما سوى الله تعالى** نقول كل ما سوى الموجود الواحد فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث فاذن
كل ما سوى الموجود الواحد فهو محدث بيان المقدمة الاولى وهي قولنا كل ما سوى الموجود الواحد
فهو ممكن لذاته فنقول الدليل عليه انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته
فلابد وان يكونا متشاركين في الوجوب الذاتي ولابد وان يكونا غير متشاركين في التعين وما به المشاركة
مغايرة لما به المباينة فاذن يكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به حصلت المشاركة ومن
التعين الذي به حصلت المباينة لكن كل مركب فانه يفتقر في ماهيته وفي تحققه الى كل واحد من
مفرداته وكل واحد من مفرداته مغاير له لان الكل مغاير لكل واحد من اجزايه فاذن كل مركب فانه
مفتقر في تحققه الى غيره وكل مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته فاذن
لو فرضنا موجودين واجبي الوجود يجب ان يكون محالا فثبت ان كل ما سوى الموجود الواحد يجب ان
يكون ممكنا لذاته واما المقدمة الثانية وهي ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه يجب ان يكون محدثا فالبرهان
على صحته ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه مفتقر في رجحان وجوده على عدمه الى المؤثر وكل ما كان مفتقرا
في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا بيان المقدمة الاولى ان الممكن ما يكون ماهيته قابلة للعدم
والوجود على البدل وكل ما كان كذلك امتنع رجحان احد الطرفين على الاخر الا لمؤثر منفصل بيان
المقدمة الثانية ان نقول الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال الوجود او حال العدم فان حصل حال
الوجود فاما ان يحصل حال البقا او حال الحدوث لا جائز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون الشي
حال بقايه مفتقرا الى موجد يوجده والى مكون يكونه و[illegible] محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل
محال في بداية العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما ان يكون حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفتقر في وجوده الى المؤثر فانه يكون محدثا فثبت ان كل ما سوى الموجود
الواحد ممكن لذاته وثبت ان كل ما كان ممكنا لذاته فهو مفتقر في وجوده الى المؤثر وثبت ان كل ما كان

يفتقر في وجوده الي المؤثر فهو محدث فاذن يلزم من هذا البرهان ان كل ما سوي الواحد لابد وان
يكون محدثا وهذا البرهان يفيد حدوث الاجسام والاعراض والعقول والنفوس والهيولي ويفيد اثبات
واجب الوجود وبالجملة فهو برهان عظيم باثبات اكثر المباحث الشريفة الالهية **فان قيل** لا نسلم ان
ما سوي الواحد ممكن لذاته قوله لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لكانا متشاركين
في الوجوب الذاتي ومتباينين في التعين فحينئذ يكون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فحينئذ يكون الواجب
لذاته ممكنا لذاته **قلنا** لا نسلم انه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واجبا لذاته وقوع التركيب وبيانه
من وجوه احدها ان بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا يكون كل واحد منهما مشاركا للاخر في وصف
سلبي ويكون كل واحد منهما مباينا للاخر في تمام الماهية والاشتراك في الوصف السلبي لا يوجب وقوع التركيب
في الماهية بدليل ان كل ماهيتين بسيطتين فلابد وان يشتركا في سلب ما عداهما عنهما فلو كان الاشتراك
في السلوب يوجب وقوع الكثرة في الماهية لزم ان يكون كل بسيط مركبا وذلك محال فعلمنا ان بتقدير ان
يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا لا يلزم وقوع الكثرة فما الدليل علي ان الوجوب ليس وصفا سلبيا ثم الذي
يدل علي ان الوجوب وصف سلبي وجوه احدها ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا لكان مساويا لسائر
الموجودات في الوجود ومخالفا في ماهيتها المخصوصة وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فالوجوب بالذات
لو كان امرا ثبوتيا لكانت ماهيته مغايرة لوجوده فاتصاف ماهيته بوجوده اما ان يكون واجبا واما ان لا
يكون فان لم يكن واجبا كان الوجوب الذاتي ممكن الوجود لذاته فكان الواجب لذاته اولي ان يكون
ممكنا لذاته وذلك محال وان كان واجبا فهذا الوجوب صفة لاتصاف تلك الماهية بذلك الوجوب فيكون
وجوب ذلك الوجوب مغايرا له فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وثانيها ان الوجوب
لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون عبارة عن تمام تلك الحقيقة المحكوم عليها بانها واجبة واما ان
يكون جزءا من تلك الحقيقة واما ان يكون امرا خارجا عن تلك الحقيقة والاقسام الثلثة باطلة فالقول
يكون الوجوب امرا ثبوتيا باطل انما قلنا انه يمتنع ان يكون الوجوب تمام تلك الماهية وذلك لان تلك
الماهية محكوم عليها بانها واجبة والموضوع يمتنع ان يكون عين المحمول ولان ماهية واجب الوجود
غير معلومة والوجوب معلوم والمعلوم ليس نفس ما هو غير معلوم وانما قلنا انه يمتنع كون الوجوب
[illegible] تلك الحقيقة لان علي هذا التقدير [illegible] الحقيقة مركبة وقد بينتم ان كل مركب فهو ممكن
[illegible]ذن يلزم ان يكون الواجب لذاته ممكن[illegible] [illegible]ما قلنا انه يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن
الحقيقة لان كل ما كان صفة خارجة عن الحقي[illegible] [illegible]بها كان تحققه موقوفا علي تحقق تلك الحقيقة
وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته واذا كان الوجوب بالذات
ممكنا بالذات كان الواجب بالذات اولي ان يكون ممكنا بالذات فثبت ان الاقسام الثلثة باطلة

فهل

وكان القول بكون الوجوب امرا ثبوتيا باطلا وثالثها ان الوجوب محمول علي العدم والمحمول علي العدم
يمتنع ان يكون ثابتا فالوجوب يمتنع ان يكون ثابتا وانما قلنا ان الوجوب محمول علي العدم لان كل ما يصدق
عليه انه يمتنع ان يوجد يصدق عليه انه يجب ان لا يوجد فالوجوب محمول علي ما لا وجود له فثبت ان مفهوم
الوجوب محمول علي العدم وانما قلنا ان المحمول علي العدم يمتنع ان يكون ثابتا لانه ثبت في بداية العقول
ان قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض محال فثبت بهذه البراهين الثلثة ان الوجوب صفة عدمية و
ثبت ان الاشتراك في الصفة العدمية لا يوجب وقوع التركيب في الماهية فثبت انه لا يلزم من اشتراك
الشيئين في الوجوب وقوع التركيب في ماهيتهما **السوال الثاني** سلمنا ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لا
نسلم التعين امر ثبوتي بل ان نقول التعين ليس امر ثبوتي واذا كان كذلك لم يلزم من حصول المباينة في
التعين وقوع التركيب في الماهية والذي يدل علي ان التعين ليس امرا ثبوتيا وجوه احدها ان تعين
كل شيء متعين غير تعين المتعين الاخر والا لكان تعين كل شيء عين تعين غيره وعلي التقدير هنا يلزم ان
يكون الاشياء كلها متعينا واحدا وهو محال اذا ثبت هذا فنقول افراد التعينات متساوية في ماهية
كونها تعينا وكل واحد من تلك الافراد مباين للاخر بتعينه فيلزم ان يكون تعين التعين زائدا عليه ثم
الكلام في الثاني كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وثانيها وهو ان التعين لو كان زائدا علي
الذات لكان اختصاص ذلك الزائد المسمي بالتعين بهذه الذات دون تلك الذات متوقفا علي امتياز
هذه الذات عن تلك الذات لكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات متوقف علي تعين هذه الذات
وتلك الذات فلو كان تعين هذه الذات وتعين تلك معللا بذلك الزائد وقع الدور وانه محال
وثالثها لو كان التعين وصفا زائدا علي الذات لكان المتعين لم يكن في نفسه شيئا واحدا لكان شيئين
احدهما تلك الذات والثاني الصفة المسماة بالتعين القائمة بالذات واذا كانا شيئين فلكل واحد
منهما تعين فلا يكون ذلك الشيء اثنين بل يكون اربعة ثم لكل واحد من تلك الاربعة تعين اخر فلا يكون ذلك
اربعة بل ثمانية وهلم جرا فيلزم في ذلك الشيء الذي حكمنا عليه بانه واحد انه ليس بواحد بل اعداد غير
متناهية وذلك محال لان الواحد لا يكون عددا وايضا فالكثرة عبارة عن مجموع الواحدات فلابد
هناك من وحدة لكن تلك الوحدة لها تعين فلا يكون الوحدة وحدة هذا خلف ورابعها ان
التعين عبارة عن انه ليس هو ذلك الاخر ومفهوم انه ليس هو ذلك الاخر مفهوم سلبي لا ثبوتي فثبت بهذه
الدلايل ان التعين يمتنع ان يكون امرا ثبوتيا واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الشيئان اللذان
يكون كل واحد منهما واجبا لذاته انهما يتشاركان في [illegible] الماهية وهي الوجوب ويتباينان بالتعين
الي ان التعين امر عدمي وعلي هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في الماهية **السوال الثالث**
سلمنا انه يلزم من حصول الاشتراك في الوجوب وحصول التباين بالتعين وقوع الكثرة في الماهية

لكن هذه الكثرة لازمة سوا قلنا بان واجب الوجود واحد ولم نقل بيان من وجوه احدها انه لاشك ان ههنا
لوازم وملزومات فان الثلثة مستلزمة لذاتها المعنى الفردية والاربعة مستلزمة لذاتها المعنى الزوجية والمستلزم
لذاته مناف للمباين وهذه الاستلزامات الذاتية وجوبات ذاتية وهي انواع كثيرة فاذن واجب الوجود
لذاته اكثر من واحد وثانيها ان الواجب لذاته ليس الا الواحد لكن الواجب لغيره فيه كثرة ثم الواجب
لذاته يشارك الواجب لغيره في كونه واجبا ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبا لذاته وما به المشاركة غير
ما به المباينة فالوجوب بالذات مركب في ماهيته وحينئذ يعود المحالات المذكورة وثالثها ان واجب
الوجود لذاته تساوي في كونه موجودا ساير الموجودات ويباينها بتعينه فذلك التعين اما ان يكون سلبيا
او ثبوتيا فان كان ذلك التعين سلبيا يكون هو من حيث انه هو عدما لا وجودا وذلك محال فاذن
ذلك التعين الذي به باين غيره امر ثبوتي فاذن هو مركب عن الوجود الذي به شارك غيره وعن التعين
الذي به امتاز عن غيره فيلزم وقوع الكثرة في ذاته **السوال الرابع** هب انه يلزم من ذلك وقوع الكثرة
في ذات كل واحد منهما لكن لم لا يجوز ان يقال كل واحد من جزئي ذاته واجب لذاته وذلك المجموع يجب
لوجوب جزئيه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم منه محذور اصلا سلمنا ان كل ما سوى الواحد ممكن لذاته
فلم قلتم ان كل ممكن لذاته محدث قوله لان كل ما كان ممكنا لذاته فانه يحتاج الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر
فهو محدث قلنا اما المقدمة الاولى وهو ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه يحتاج الى المؤثر فسيجي
البحث عنها في مسئلة اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى اما المقدمة الثانية وهي قوله ان كل ما كان
محتاجا الى المؤثر فهو محدث فهذا ممنوع قوله حاجة الاثر الى المؤثر اما ان يحصل حال البقاء او حال
الحدوث او حال العدم قلنا الكلام عليه من وجهين الاول انه منقوض بالمعلول فانه يبقى مفتقرا
الى العلة حال بقايه وكذلك المشروط يبقى مفتقرا الى الشرط حال بقايه وكذي علمه الله تعالى ... [illegible]
بعلمه مع كون كل واحد منهما ازليا ومن النقوض اللايقة اني اريد بقاء الشي اما على وجوده واما على عدمه
وبقاء الشي على وجوده يمتنع ان يكون صفة زايدة على ذاته لانه لا معنى للبقاء الا نفس حصوله في الزمان
الثاني وحصول الشي في الزمان الثاني لو كان زايدا عليه لكان ذلك الزايد حاصلا في ذلك الزمان
ويلزم التسلسل وهو محال واما بقاء الشي على عدمه يمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا عليه والا لزم
قيام الموجود بالمعدوم فلما ثبت ان الانسان [illegible] ... الشي و[illegible] ان بقاء الشي نفس ذات الشي ثبت
ان الارادة قد يتعلق بالشي حال بقايه الوجه الثاني من الكلام على ذلك الدليل انا نعارضه بوجوه اخر
[illegible] **الوجه الاول** ان عدم الفعل [illegible] الفاعلية ينافي حصولهما ومنافي الشي
يمتنع ان يكون شرطا له فالعدم السابق يمتنع ان يكون [illegible] لكون الفعل فعلا ولكون الفاعل فاعلا
فاذن كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا ممكن التحقق بدون العدم السابق وذلك هو المطلوب

الوجه الثاني ان الاثر حال بقايه ممكن الوجود فلا بد له من مؤثر فالشي حال بقايه مفتقر الى المؤثر انما
قلنا ان الاثر حال بقايه ممكن الوجود لان المراد من الامكان كون تلك الماهية في نفسها قابلة للعدم و
الوجود وكونها في نفسها قابلة متباينة من الامرين فتلك الماهية من حيث هي هي ان كانت متباينة من
قبول العدم كانت هذه الحالة باقية وجب ان تكون كذلك ابدا وان كانت هو بتمامها من حيث هي هي لا تنافي
من قبول العدم كانت هذه الحالة باقية ابدا فكان ممكنا ابدا واما ان الممكن لا بد له من مؤثر فهو ظاهر
واذا ظهرت المقدمتان ثبت ان الممكن حال بقايه مفتقر الى المؤثر وذلك يقدح في ان الافتقار
الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث **الوجه الثالث** ان الحدوث عبارة عن كون وجود الشي
مسبوقا بعدمه وهذه المسبوقية صفة من صفات الشي ونعت من نعوته وصفة الشي مفتقرة الثبوت
الى تحقق الموصوف فحدوث الشي مفتقر الى وجوده ثم ان وجوده مفتقر الى تاثير المؤثر فيه الذي هو
مفتقر الى احتياج الاثر الى المؤثر الذي هو مفتقر الى علية ذلك الاحتياج والى جزء تلك العلة والى شرط تلك
العلة فلو كان الحدوث علة للحاجة او جزءا من تلك العلة او شرطا لتلك العلة لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب
وهو محال فعلمنا انه لا عبرة بالحدوث في حصول احتياج الاثر الى المؤثر **الوجه الرابع** وهو ان الممكن
الخاص هو الذي يصدق عليه انه يمكن وجوده ويمكن عدمه اذا ثبت هذا فنقول كون العدم ممكنا اما
ان يكون محوجا له الى المؤثر او لا يكون كذلك فان كان الاول كان العدم الممكن المستمر من الازل
الى الان محتاجا الى المرجح فثبت ان الشي حال استمراره قد يفتقر الى المؤثر وان كان الثاني فهو
باطل لان ماهية الامكان الخاص واحدة في جانبي الوجود والعدم فان لم يكن في جانب العدم
محوجا الى المرجح فكذلك في جانب الوجود وجب ان لا يحوج الى المؤثر وحينئذ يلزم استغناء الممكن
عن المؤثر وهو محال **الوجه الخامس** هو ان الممكنات لا بد من انتهايها في سلسلة الحاجة الى واجب
الوجود فنقول واجب الوجود اما ان يكون مستجمعا لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية في الازل وما
كان مستجمعا لجميع تلك الامور في الازل فان كان الاول لزم من دوامه مع دوام جميع تلك الامور
المعتبرة في المؤثرية دوام اثاره وعلى هذا التقدير ثبت ان استناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على
كون الاثر حادثا واما ان قلنا بانه تعالى ما كان مستجمعا في الازل لجميع تلك الامور المعتبرة في
المؤثرية فحينئذ يكون حصول تلك الامور المعتبرة في المؤثرية فحينئذ ثم الكلام في كيفية حدوثها
كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال **الوجه السادس** انا لو تصورنا محدثا حدث مع جزمنا
ان محدث لذاته قطعنا بانه لا حاجة [illegible] الى مرجح لانه لما كان مترجحا لذاته كان المترجح
لذاته وبذاته يمتنع اسناده الى المؤثر الخارجي واما اذا تصورنا موجودا باقيا واعتقدنا ان الوجود
بالنسبة اليه كالعدم قطعنا بانه لا بد له من مرجح وهذا يدل على ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث

الوجه السابع ان المحدث لما سور ثلثة الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق وكون ذلك الوجود
مسبوقا بذلك العدم فيقول المحتاج الى الموثر ليس هو العدم السابق فانه نفي محض وهو مناقض حصول التاثير
وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم فان كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم امر واجب
لذاته ممتنع التغير والواجب لذاته لا يحتاج الى الموثر فلم يبق الا ان يقال المحتاج الى الموثر وهو
الوجود الحاصل في الحال فيقول لا جايز ان يكون المحتاج الى الموثر هو الوجود الحاصل الواجب لذاته
مفتقر الى الموثر وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال المحتاج الى الموثر وهو الوجود الممكن
وان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية الوجه الثامن ان الصفات الخارجية اللازمة
للماهية كالزوجية للاربعة والفردية للخمسة لابد وان يكون ممكنة في نفسها لانه لا يعقل وجود هذه
الصفات على سبيل الانفراد والاستقلال بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات وكل
ما لا يكون مستقلا بنفسه ولا متفردا بذاته فانه لابد وان يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فاذن
هذه اللوازم معلولة لتلك الماهيات ثم ان تلك الماهيات قط ما كانت خالية عن هذه
اللوازم فان الاربعة لا يكون منفكة عن الزوجية والخمسة لا يكون منفكة عن الفردية فقد ثبت
في هذه الصور استناد الشي الى غيره مع كون الاثر دايما بدوام الموثر فهذه الدلايل الثمانية دالة على
انه لا يلزم من افتقار الشي في وجوده وثبوته الى غيره كون الاثر حادثا ثم نقول ما ذكرتم من الدلايل منقوض
بكون الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة فان علم الله تعالى ان كان واجبا لذاته وذاته ايضا واجبة لذاتها
فقد حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته وذلك يبطل المقدمة الاولى من مقدمات دليلكم وان
كان علم الله تعالى ليس واجبا لذاته بل ممكنا لذاته واجبا بوجوب ذاته مع ان علمه قديم كان بذلك اعترافا
بكون الاثر والموثر دايمين وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم وبالله
قوله ما الدليل على ان الوجوب امر ثبوتي قلنا يدل عليه وجهان الاول ان الوجوب تاكد الوجود فلو كان
الوجوب عدميا لكان احدي النقيضين سببا لتاكد الاخر وانه محال الثاني ان الوجوب
يناقض اللاوجوب والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص والممتنع معدوم
لكن الخاص يجوز ان يكون معدوما فاذن اللاوجوب محمول على العدم فيكون معدوما واذا كان
اللاوجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان احد النقيضين لابد وان يكون ثابتا
المعارضات فانها باسرها معارضة وهو ان الوجوب لو كان عدما محضا في
نفس الامر لم يكن الشي في الخارج موصوفا بالوجوب فيلزم نفي واجب الوجود لذاته وانه
محال قوله ما الدليل على ان التعين امر ثبوتي قلنا الدليل عليه ان هذا الانسان يساوي ذلك
الانسان في كونه انسانا ولا يساويه في كونه هذا وذاك وما به المشاركة غير ما به المباينة فالتعين

امر زايد على الماهية ثم ذلك الزايد لا يجوز ان يكون عدميا ويدل عليه وجهان الاول ان التعين جزء
من ماهية المعين والمعين من حيث انه ذلك المعين موجود وجزء الموجود موجود فالتعين امر موجود و
الثاني ان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما اي معني اتفق بل كان عبارة عن كون هذا الشي ليس هو ذاك
الشي فاذا فرضنا تعين هذا العدم تعين ذاك متعين ذاك ان كان عدما كان تعين هذا عدما للعدم
وعدم العدم وجود فتعين هذا امر موجود واذا كان تعين ذلك امرا وجوديا كان ذلك التعين امرا
موجودا فثبت ان احد التعينين امر موجود واذا كان كذلك وجب ان يكون كل تعين امرا موجودا
لان حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة واما المعارضة الاولى فجوابها ان الماهية والتعين
اذا اجتمعا فباتضاف التعين الى الماهية صارت الماهية معينة وبانضياف الماهية الى التعين صار التعين
معينا وبهذا الطريق ينقطع التسلسل لا يقال لم يلزم التسلسل لكنه يلزم الدور لانا نقول الدور انما يلزم لو
كانت ماهية كل واحد منهما سببا لماهية الاخر لكنا لا نقول كذلك بل نقول ماهية كل واحد منهما سبب لتعين
الاخر وذلك لا يوجب الدور وبهذا الطريق يخرج عن بقية المعارضات قوله كون الثلثة فردا والاربعة زوجا
امور واجبة بذواتها فاذن واجب الوجود اكثر من واحد قلنا مرادنا في قولنا واجب الوجود لذاته الموجود الذي
يكون مستقلا ومستبدا بذاته وبحقيقته وهذه الصفات تكون تابعة للماهيات فلا يكون واجبة لذواتها قوله
الواجب لذاته يشارك الواجب لغيره في مسمى الوجوب قلنا الكنه يمتاز عنه بقيد سلبي وعلى هذا التقدير لا يلزم
الكثرة قوله الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته في مسمى الوجودية ويخالفه في التعين فيلزم الكثرة قلنا مذهبنا
ان الوجود الذي به المشاركة مغاير للماهية الخصوصية التي بها المخالفة لكن لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية مستلزمة
لذلك الوجود وا... يبقى ههنا اشكال وهو انه متى استلزم تلك الماهية علة لذلك الوجود مع كون الماهية
و... فقد اعترفتم بان استناد الاثر الى الموثر لا يتوقف على الحدوث وهذا الاشكال مما نستخير الله
تعالى فيه قوله لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الموجودين الواجبين مركبا من الوجوب الذي به المشاركة ومن التعين
الذي به المباينة الا ان كل واحد من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته وحينئذ يكون المركب واجبا لوجوب كل
واحد من جزئيه قلنا هذا باطل من وجهين الاول وهو ان ... موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لزم
كون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فيلزم ... الواجب لذاته غير واجب لذاته وذلك محال
واذا لزم المحال من هذا التقدير كان هذا التقدير ... المطلوب الوجه الثاني اما لو فرضنا كل واحد
من ذينك الجزئين واجبا فحينئذ يشتركان في الو... ويتباينان بالخصوصية فيلزم كون كل واحد
من ذينك الجزئين مركبا من اجزاء لا نهاية لها ... ذكرتموه في بيان ان الافتقار قد يحصل حال
البقاء فيقول دليلنا اقوى من الوجوه التي ذكرتم وذلك لانكم اذا اسندتم الباقي حال بقايه الى الموثر فذلك
الموثر اما ان يقال لم يصدر عنه اثر او يقال صدر عنه فان لم يصدر عنه اثر لم يكن موثرا وان صدر عنه

اثر فذلك الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك
فان صدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك فحينئذ يلزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل
ذلك وهذا غير معقول واما ان صدق عليه انه ما كان حاصلا قبل هذا الوقت فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فكان
المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي فهذه نكتة جلية قوية في بيان ان اسناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث
واما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل فمذكور في المطولات قوله هذا اشكل بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة
قلنا هذا السؤال صعب وهو مما نستعين الله تعالى في الجواب عنه **البرهان الخاص في حدوث الاجسام** لو كان الجسم
قديما لكان قدمه اما ان يكون عين كونه جسما واما ان يكون مغايرا لكونه جسما والقسمان باطلان فبطل
القول بكون الجسم قديما وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه جسما لانه لو كان كذلك لكان العلم
بكونه جسما علما بكونه قديما فكما ان العلم بكونه جسما ضروري لزم ان يكون العلم بكونه قديما ضروريا ولما بطل
ذلك فسد هذا القسم وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما لان ذلك الزايد
ان كان قديما لزم ان يكون قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا فله اول وكل قديم فلا اول له
فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث لزم ان يكون ذلك الشي له اول وان لا يكون له اول وهو محال
فان عارضونا بكونه حادثا قلنا الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق ولا يبعد
حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لا معنى له الا نفس وجوده فظهر الفرق
وهذا وجه جليل فيه مباحث دقيقة لكن وههنا اخر كلامنا في شرح دلايل حدوث الاجسام **واحتج**
القايلون بالقدم بوجوه اولها لا شك ان الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فيقول
كل ما لا بد منه في كونه سبحانه وتعالى مؤثرا في اثاره اما ان يقال انه كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا
في الازل فان كان كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا في الازل فاما ان يجب مع حصولها حصول الاثر
او لا يجب فان وجب لزم من دوامه دوام اثاره وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الاثار جايزا فلنفرض
ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت
بالوجود دون الوقت الاخر اما ان توقف على انضمام امر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر
واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك
فان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل وكنا قد فرضناه حاصلا هذا خلف وان كان الثاني
كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح اصلا وهو محال هذا اذا قلنا بان كل
ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصلا في الازل اما اذا قلنا بان كل ذلك ما كان حاصلا في الازل فحدوثه
فيما لا يزال بعد ان لم يكن اما ان يفتقر الى مؤثر او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجح وان افتقر
فنقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الامور ويلزم التسلسل وهو محال هذا هو العمدة الكبرى للقوم

اجاب المتكلمون عنه من وجوه احدها لم لا يجوز ان يقال العالم انما حدث في الوقت المعين لان
ارادة الله تعالى تعلقت بايجاده في ذلك الوقت دون ساير الاوقات وليس لاحد ان يقول فلم تعلقت
الارادة با[illegible]لم في ذلك الوقت دون ساير الاوقات وذلك لان تلك الارادة لنفسها
وماهيتها [illegible]ته اقتضت التعلق باحداث العالم في ذلك الوقت والماهيات لا تعلل **وثانيها**
انه تعالى عالم بجميع الجزئيات فكان علمه القديم متعلقا بان العالم في اي الاوقات يوجد وفي ايها لا يوجد
والارادة لا يتعلق بالشي الا على وفق العلم فلهذا السبب تعلقت ارادة الله تعالى باحداث العالم
في الوقت الذي علم وقوعه فيه ولم تتعلق باحداثه في ساير الاوقات **وثالثها** لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الوقت
اختص بحكمة خفية لاجلها خصص الله تعالى احداث العالم بذلك الوقت دون ساير الاوقات واذا كان
هذا الاحتمال قايما سقطت المطالبة **ورابعها** ان احداث العالم في الازل محال لان الاحداث
عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان معدوما وذلك يستدعي سبق العدم والازل عبارة عن نفي المسبوقية
بالغير فكان الجمع بينهما محالا **وخامسها** ان العالم قبل ذلك الوقت ما كان ممكنا بل كان ممتنعا ثم انقلب
ممكنا في ذلك الوقت **وسادسها** ان القادر المختار يمكنه ان يرجح احد المقدورين على الاخر من غير مرجح
كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر من غير
مرجح والعطشان اذا حضر له قدحين متساويين فانه يختار احدهما على الاخر من غير مرجح قالت الفلاسفة
لو تاملتم حق التامل في الحجة التي ذكرناها لما اوردتم هذه الاجوبة وذلك لان حاصل هذه الاجوبة
[illegible]رف واحد وهو ان كل ما لا بد منه في ايجاد العالم ما كان حاصلا في الازل اما الجواب
الاول فلانكم قلتم بان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاد العالم في ذلك الوقت المعين وذلك الوقت
الم[illegible]صلا في الازل فاذن العالم انما لم يوجد في الازل لان حضور ذلك الوقت شرط و
ذلك الوقت [illegible]ن حاضرا ففات الايجاد لفوات شرطه اما الجواب الثاني فهو ان الوقت الذي
علم الله تعالى ان العالم يوجد فيه شرط الوجود العالم وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل فالعالم
لم يوجد لان شرطه ما كان حاضرا اما الجواب الثالث ف[illegible]ن شرط دخول العالم في الوجود حضور ذلك
الوقت المشتمل على تلك المصلحة وذلك الوقت ما [illegible] حاضرا في الا[illegible]ا العالم لم يحصل لان شرط
حصوله كان فايتا اما الجواب الرابع فهو ان انقضاء الازل شرط الايجاد وذلك الشرط ما كان حاصلا
في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه اما الجواب الخامس فهو ان حضور الوقت الذي حدث فيه
امكان العالم شرط الايجاد وهذا الشرط ما كان حاصلا [illegible] الازل ففات الايجاد لفوات شرطه اما
الجواب السادس وهو ان القادر يرجح [illegible] مقدوريه على الاخر لا لمرجح فمعناه ان دخول العالم في الوجود
يتوقف على ذلك الترجيح ثم ان ذلك الترجيح ما كان حاصلا في الازل ففات الايجاد لفوات شرطه

فثبت ان هذه الاجوبة الستة راجعة الى حرف واحد وهو اختيار احد القسمين المذكورين في تلك الحجة وهو
وهو ان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل لكنا ذكرنا هذا القسم وابطلناه بان تلك الامور لما
لم تكن حاصلة في الازل ثم حدثت فان كان حدوثها غنيا عن المرجح لزم نفي الصانع وان [illegible] المرجح عاد التقسيم
الاول فيه ولزم التسلسل فهذه الوجوه ليست اجوبة عن تلك الحجة البتة ولصلاتهم انا بعد هذا نبطل كل واحد
من تلك الاجوبة على سبيل التفصيل اما الجواب الاول من وجهين الاول ان الارادة القديمة المتعلقة
بايجاد العالم في الوقت المعين اما ان يكون صالحة للتعلق بايجاد العالم في وقت اخر واما ان لا يكون
صالحة لذلك فان كان الحق هو الاول كانت الارادة صالحة للتعلق بايجاد العالم في هذا الوقت و
صالحة للتعلق بايجاد العالم في ساير الاوقات فرجح بعض التعلقات على ما سواه ان لم يفتقر الى المرجح
فقد ترجح الممكن لا عن مرجح وان افتقر الى المرجح كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وان كان الحق هو
القسم الثاني وهو ان تلك الارادة المتعلقة بايجاد العالم في ذلك الوقت ما كانت صالحة للتعلق بايجاد
العالم في وقت اخر فحينئذ لا يكون هذا المؤثر فاعلا مختارا بل مؤثرا موجبا بالذات واذا كان موجبا
امتنع تخلف المعلول عنه فهذا يقتضي القول بقدم العالم لا بحدوثه والوجه الثاني ان تعلق ارادة الله
تعالى بايجاد العالم اما ان لا يكون مشروطا بوقت معين واما ان يكون مشروطا بوقت معين فان لم يكن
مشروطا بوقت معين فهذا معناه انه تعالى في الازل اراد ايجاد العالم من غير ان يكون تلك الارادة
مختصة بوقت معين واذا كانت الارادة غير مقيدة بوقت معين البتة وما كانت [illegible] بشرط
فات البتة وجب حصول المراد مع هذه الارادة فكان القدم لازما واما ان كانت الارادة مشروطة
بوقت معين مثل ان يقال ان الله تعالى اراد ايجاد العالم في وقت معين فذلك الوقت ان كان حاصلا
في الازل لزم حصول ذلك المراد في الازل وان لم يكن حاصلا في الازل كان حادثا فحينئذ ينتقل الكلام
الى كيفية ارادته لاحداث ذلك الوقت فان كانت تلك الارادة مشروطة بوقت اخر لزم التسلسل وهو
محال واما الجواب الثاني فهو ايضا ضعيف من وجهين احدهما ان العلم بحدوث العالم في ذلك
الايجاد اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول امتنع زواله فكان يجب ان لا
يزول ذلك الامتناع هذا خلف وان كان ممكنا لذاته فلا بد لحصوله من سبب والكلام فيه كما في
الوقت تبع لحدوث العالم في ذلك الوقت لان العلم تبع المعلوم وحدوث العالم في ذلك الوقت
تبع لارادة احداثه في ذلك الوقت تبعا للعلم بوقوع العالم في ذلك الوقت لزم الدور والثاني ان
علم الله تعالى لما تعلق بحدوث العالم في وقت معين وبعدم حدوثه في وقت اخر وتغير المعلوم محال
فحينئذ يمتنع عقلا ان لا يحدث في الوقت الذي علم حدوثه فيه ويمتنع عقلا ان يحدثه في الوقت الذي
علم انه لا يحدث فيه فهذا المؤثر لا يكون فاعلا مختارا بل موجبا بالذات واما الجواب الثالث وهو ان

حدوث

حدوث العالم انما اختص بذلك الوقت لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة لا توجد في ساير الاوقات فهو
ايضا ضعيف [illegible] الاول ان حدوث العالم لما توقف على حضور ذلك الوقت المختص بتلك الحكمة فحدوث
ذلك الوقت [illegible] لمحدث فهو نفي الصانع وان كان لمحدث فالسوال عايد في انه لم يحدث قبل ذلك او بعده
ويلزم التسلسل وايضا فالمصلحة الحاصلة في ذلك الوقت ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت فلاجله
حصل العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت فيلزم ان يحدث العالم قبل ان يحدث وذلك محال وان قلنا ان
تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت وانما حصلت في ذلك الوقت فاما ان يقال انه حدثت تلك
المصلحة في ذلك الوقت مع وجوب ان يحدث او مع جواز ان يحدث فان كان الاول فقد جوزتم ان
يحدث الشي لذاته واذا جاز ذلك في بعض الامور جاز مثله في كلها فيلزم نفي الصانع وهو محال وان كان الثاني
افتقر اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة الى مخصص اخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو
محال الثاني وهو ان مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة اما ان يكون الترك ممكنا او لا يكون ممكنا
فان لم يكن ممكنا كان المؤثر موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وان كان الترك ممكنا فلما كان الفعل والترك
ممكنا مع ذلك الداعي فان توقف على مرجح اخر كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وان لم يتوقف
كان الممكن واقعا لا عن مرجح لا يقال الفعل مع هذا الداعي يصير اولى بالوقوع ولا ينتهي الاولوية الى حد الوجوب
لانا نقول القول بهذه الاولوية سياتي ابطالها ان شا الله تعالى في مسلة خلق الاعمال واما الجواب الرابع
وهو ان [illegible] الازل كان مانعا من الايجاد فهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان هذا الشي الازلي الذي
زعمتموه مانعا من الايجاد اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول امتنع زواله فكان
يجب ان لا يزول ذلك الامتناع هذا خلف وان كان ممكنا لذاته فلا بد لحصوله من سبب والكلام فيه
[illegible] لا ينقطع حتى ينتهي الى الواجب لذاته وحينئذ يعود المحذور المذكور الثاني ان عدم العالم
الى وقت حدوثه نفي محض والنفي المحض لا يكون فيه اختلاف وامتياز فامتنع القول بكون ذلك العدم في
الازل مانعا من الفعل وفي لا يزال غير مانع عنه واما الجواب الخامس وهو ان العالم ما كان ممكن الوجود
قبل [illegible] فهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان هذا يقتضي ان يقال [illegible] كان ممتنع الوجود لذاته ثم
انقلب ممكنا لذاته وهذا يقتضي انقلاب الحقائق [illegible] الماهية من حيث هي هي لا تختلف
فان ثبت كونها قابلة للوجود في بعض الاوقات [illegible] من حيث هي هي قابلة للوجود ابدا فكانت ممكنة
ابدا فيمتنع ان يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا [illegible] دون وقت واما الجواب السادس
وهو قولهم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فهو ايضا ضعيف من وجهين الاول انه لما استوى
الامران بالنسبة اليه ثم وقع [illegible] من غير مرجح كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريا وان
جاز ذلك فليجز مثله في ساير الحوادث وذلك يقتضي استغنا الحدوث عن المرجح الثاني وهو ان القادر

علي الفعل والترك اذا استوى الفعل والترك بالنسبة اليه فاما ان يقال انه لايترجح احد الطرفين علي الاخر
الا اذا خص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح او يقال انه يترجح احد الطرفين علي الاخر وان لم يخص
ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح فان كان الاول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطرف [illegible] الطرف الاخر
علي انضياف ذلك المرجح اليه وحينئذ يعود الاشكال من الراس وهو ان ذلك المرجح هل كان حاصلا في الازل
او ما كان حاصلا فان كان الحق هو الثاني كان معناه ان ترجح احد مقدوريه علي الاخر من غير ان يكون ذلك
ذلك الرجحان بسبب ترجيحه وحينئذ لايكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من غير سبب وذلك
يقتضي استغنا الفعل عن الفاعل وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم في التمثيل بالهارب من السبع
اذا عن له طريقان وبالعطشان اذا خير بين شرب قدحين لان في هذه الصوره يعلم كل احد انه ما لم يحصر
في قلبه ارادة الذهاب في احد الطريقين وارادة الشرب عن احد القدحين فانه لايترجح ذلك الطريق علي
الثاني ولا يترجح ذلك القدح علي الثاني فظهر بهذا ان حصول الترجيح من غير مرجح اما ان يكون محالا واما
ان لزم منه نفي المؤثرات والتاثيرات فيلزم نفي الصانع بالكلية وهو باطل فهذا تمام الكلام في
تقرير هذه الشبهة وهي في الحقيقة اعظم شبه الفلاسفة في هذه المسلة الشبهة الثانية لهم في
هذه المسلة قالوا المفهوم من كون الواجب موثرا في العالم امر مغاير لذات واجب الوجود ولذات
العالم ويدل عليه وجوه احدها انه يمكننا ان يعقل ذات واجب الوجود ويعقل ذات العالم مع الشك
في ان واجب الوجود موثرا في العالم ومع الشك في ان ذات العالم اثر لواجب الوجود واذا امكن تعقل الذاتين
حال كون الموثريه والاثريه مجهولا علمنا ان كون الواجب موثرا في وجود العالم وكون العالم اثرا له
الوجود امر مغاير للذاتين وثانيها ان كون احدى الذاتين موثرة في الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة
بين الشيئين متوقفة عليهما والمتوقف علي الشي مغاير له فهذه الموثريه والاثرية وصفات [illegible] الذاتين
وثالثها ان نقول هذه الذات موثرة في ذلك فيحكم على تلك الذات بالموثريه والمحكوم عليه مغاير للمحكوم
به لا محالة ورابعها انا نقول هذه الذات صارت موثرة في الاثر الفلاني بعد انها ما كانت موثرة فيه فتجددت
صفة الموثريه مع كون الذات موجودة قبل ذلك [illegible] ان صفة الموثرية مغايرة لتلك الذات لا يقال لم
لا يجوز ان يكون المراد من كونها موثرة في [illegible] حصول ذلك الاثر لانا نقول هذا باطل لانا نقول
انما اوجدنا هذا الاثر لاجل ان هذا الموثر اثر في وجوده فعللنا وجوده بموثرية الموثر فيه فلو كانت
موثرية الموثر عبارة عن وجود الاثر لكان ذلك تعليلا لوجود الاثر وانه محال ولانا نعلم من واجب الوجود
كونه موثرا في وجود العالم ولا نعلم حقيقته المخصوصة فكانت موثريته مغايرة لحقيقته المخصوصة واذا
ثبت ان كون واجب الوجود موثرا في وجود العالم وصف زايد على الذات فنقول هذا الوصف
لاجائز ان يكون سلبيا لان قولنا الشي الفلاني اثر في كذا نقيض لقولنا انه ما اثر في كذا سلبا محضا

وجب ان يكون قولنا اثر في كذا وصفا ثبوتيا زايدا علي الذات ثم نقول كون الله تعالى موثرا في وجود العالم
اما ان يكون [illegible] فان كان حادثا افتقر الى محدث وكانت موثرية الموثر في احداث تلك الموثرية زايدا عليه
ويلزم التسلسل [illegible] موثرية الله تعالى في العالم صفة قديمة لكن كون الشي موثرا في غيره صفة اضافية لا يعقل
ثبوتها الا مع ثبوت المضافين فان كون الشي موصوفا بصفة الموثريه من غير وجود الاثر محال عقلا واذا كانت صفة
الموثريه قديمة يلزم كون الاثر قديما وذلك يوجب القول بقدم الاثار الشبهة الثالثة لهم قالوا العالم
لو كان محدثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا فان كان واجبا كان قبل وجوده موجودا وهو محال
وان كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا لذاته وهو محال ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان العالم قبل حدوثه كان
ممكن الوجود فنقول الامكان اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الامكان نقيض الامتناع والا
علم اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف به اولى ان يكون موجودا فثبت ان الامكان صفة ثابتة فنقول
هذا الامكان اما ان يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده واما ان يكون وصفا راجعا الى ذات الممكن
والاول باطل وذلك لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد المحالات فلولا امتياز الممكن عن المحال
بوصف عايد اليه والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات اولى من اقتداره على المحالات [illegible] ثبت ان كل محدث
فهو مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان صفة موجودة عايدة الى ذات الممكن ومن المعلوم بالبديهة ان الموصوف
بالصفة الموجودة [illegible] وان يكون موجودا وذلك الشي الذي يحصل فيه امكان حدوث الاشياء هو المسمى
[illegible] فاذن كل محدث فانه مسبوق بالهيولى وثبت في اصول الحكمة ان الهيولى اما ان يكون هو الجسم او يكون
[illegible] ديفك عن الجسمية وعلى التقديرين فالقول بقدم الجسم لازم الشبهة الرابعة لهم قالوا كل محدث
فانه لابد وان يكون عدمه قبل وجوده ولا يجوز ان تلك القبلية نفس ذلك العدم لان العدم الحاصل قبل والعدم
الحاصل بعد متشاركان في كونه عدما ولا يتشاركان في معنى القبلية والبعدية فاذن المفهوم من القبلية امر زايد على
ذات العدم وذلك الزايد لابد وان يكون امرا موجودا ثم ذلك الزايد محدث فيكون مسبوقا بقبل اخر فاذن
فاذن قبل كل قبل قبلا لا الى نهاية وما ذاك الا الزمان فاذن الزمان قديم وثبت في اصول الحكمة ان الزمان من لواحق
الحركة والجسم فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة وقدم الجسم [illegible] قالوا الايجاد احسان
وجود فلو لم يكن الله تعالى موجدا في الازل لكان تاركا للجود والاحسان مدة غير متناهية وذلك غير جايز وربما
عبروا عنه بعبارة اخرى فقالوا علة وجود العالم جود الباري وجود الباري ازلي فيلزم ان يكون وجود
العالم ازليا الشبهة السادسة لهم قالوا لو كان الباري تعالى موجدا للعالم بعد ان لم يكن موجدا له لكان
فاعلا بالاختيار وهذا محال وذاك محال [illegible] بذاتها وسفه عليها واما ان الثاني محال فلان
[illegible] الى ايجاد شيء فاما ان يكون [illegible] الايجاد اولى بالنسبة اليه من ترك الايجاد او يكونا متساويين الاول
محال لان قبل ذلك الايجاد ما كانت تلك الاولوية حاصلة وعند الايجاد حصلت تلك الاولوية فيلزم

يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال واما ان لم يكن الفعل اولى بالنسبة اليه من الترك استحال ان ترجح الفعل
على الترك لان الترجيح والاستوا ضدان والجمع بينهما محال لايقال الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة الى ذلك
الفاعل الا انه اولى بالنسبة الى غيره لان الايجاد احسان على الغير فبهذا القدر من الرجحان كان يرجح الفعل على الترك
لانا نقول ايصال الاحسان الى الغير ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه عاد حديث النقص الذاتي وان لم يكن اولى عاد
حديث الاستوا **الجواب عن الشبهة الاولى** انه صح ما ذكرتم يلزم ان لا يحصل في العالم شي من التغيرات لانه يلزم
من دوام واجب الوجود ازلا وابدا دوام المعلول الاول ودوام المعلول الثاني وهلم جرا الى اخر المراتب فيلزم
ان لا يحصل في العالم شي من التغيرات وانه خلاف الحس فان قال قائل لم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود عام الفيض
الا ان حدوث الاثر عنه موقوف على استعداد القوابل وحدوث هذا الاستعداد المختلف في القوابل موقوف
على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل حادث منها مسبوق باخر لا الى اول فلهذا السبب حدث التغير في
هذا العالم **والجواب** انا نقول العرض المعين اذا احدث في هذا العالم فاما ان يفتقر في حدوثه الى سبب او لا
يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب وهو باطل بالاتفاق وان افتقر الى سبب فذلك السبب ان كان
حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه كالكلام في الاول فيفضي الى وجود اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة
وهو محال وان كان السبب قديما فقد اسندتم الى المؤثر القديم اثرا محدثا واذا عقلتم ذلك فلم لا يجوز في
كل العالم مثل ذلك ايضا **الجواب عن الشبهة الثانية** ان نقول مؤثرية المؤثر في الاثر لا يجوز ان يكون وصفا
زايدا على ذات المؤثر لانه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة مفتقرة في تحققها الى ذات الموصوف
فيكون ممكنة في ذاتها مفتقرة الى المؤثر فيكون مؤثرية المؤثر في تلك المؤثرية زايدة عليها ولزم التسلسل
والجواب عن الشبهة الثالثة ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موجودة ويدل عليه وجوه
احدها انكم سلمتم ان الشي قبل حدوثه ممكن الوجود فلو كان الامكان صفة موجودة لكان اما ان يكون
قايما به او بغيره لا جايز ان يقوم به والا لزم قيام الموجود بالمعدوم ولا جاز ان يقوم بغيره لان صفة الشي
لا يعقل قيامها بغيره كما ان الحركة التي يكون الجسم موصوفا بها يمتنع ان يكون قايمة بغير ذلك الجسم وثانيها ان
اتصاف الماهية بالامكان [illegible] سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان صفة موجودة لزم ان يكون
اتصاف الماهية بوجود شي اخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها وثالثها ان الامكان لو كان موجودا
لكان مساويا لساير الموجودات في الوجود ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة فاذن ماهيته غير وجوده فاتصاف
ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الوجوب كان موجودا واجبا لذاته فيلزم ان يكون تلك الصفة المفتقرة
لذاتها الى ما يكون ممكنا لذاته يكون واجبة لذاتها وهو محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل الامكان
لزم ان يكون للامكان امكان اخر ويفضي الى التسلسل ورابعها ان العقول الفعالة والارواح البشرية والهيولى
كلها ممكنة فيلزم افتقارها الى هيولى اخرى وهو باطل لايقال الممكن انما يفتقر الى الهيولى اذا كان محدثا لانه قبل حدوثه

فهو موجود فلا بد له من شي اخر يكون موجودا قبل حدوثه حتى يكون ذلك الشي محلا لذلك الامكان اما العقل الفعال او الهيولى
لما كان موجودا ازلا وابدا كان امكانه قائما به فلا يفتقر الى هيولى اخر لانا نقول ثبوت الامكان للماهية الممكنة يكون على
سبيل الوجوب الذاتي فاذا كان شرط قيام الامكان بكونه في نفسه موجودا وثبوت الامكان له امر واجب بالذات
وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته فيلزم ان يكون ثبوت الوجود لهذه الاشياء واجبا بالذات فيلزم ان يكون الممكن
لذاته واجبا لذاته وهو محال فثبت بهذه الدلايل ان الامكان لا يعقل ان يكون صفة موجودة **الجواب عن الشبهة
الرابعة** ان المفهوم من القبلية لا يعقل ان يكون صفة ثبوتية ويدل عليه وجوه احدها انكم سلمتم ان كل محدث فان
عدمه قبل وجوده فقد جعلتم القبلية صفة للعدم وصفة العدم لا يعقل ان يكون موجودة فالقبلية ليست صفة
موجودة وثانيها ان التقدم اضافة لا يعقل الا بالقياس الى التاخر والمضافان يوجدان معا فلو كان التقدم
صفة موجودة لاستحال وجودها الا مع وجود التاخر واذا كان حصول التقدم والتاخر معا لزم ان يكون حصول
المتقدم والمتاخر معا لكن المعية تنافي التقدم والتاخر فاذن القول بان القبلية صفة موجودة يفضي الى هذا المحال
فيكون ذلك محالا وثالثها انا قد دللنا في اول المسئلة على ان الامس متقدم على اليوم وليس ذلك التقدم بالزمان
فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم على الوجود جاريا مجرى تقدم اليوم على الغد **الجواب عن الشبهة الخامسة**
وهي قولهم الايجاد جود قلنا هذا منقوض بايجاد هذه الصور والاعراض الحادثة فانه جود ولم يلزم منه قدم هذه الصور
والاعراض **الجواب عن الشبهة السادسة** لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار رجح احد مقدوريه على الاخر من غير
اكتساب ولا دفع نقيصة بل لمحض الارادة وبالله التوفيق **المسئلة الثانية في ان المعدوم ليس بشي** هذه المسئلة
متفرعة على مسئلة اخرى وهو ان الوجود هل هو مغاير للماهية ام لا فذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري الى
ان وجود كل شي نفس ماهيته وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكما الى ان وجود الشي وصف مغاير لماهيته واحتج
من قال الوجود زايد على الماهية بوجوه **الحجة الاولى** ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات وخصوصيات [الماهيات]
غير مشترك فيها بين الموجودات فالوجود مغاير للماهية انما قلنا ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات
لوجوه الاول هو ان صريح العقل حاكم بانه لا واسطة بين طرفي النقيضين ولولا ان مفهوم الوجود امر واحد واقع
في مقابلة النفي والا لبطل ذلك فان قيل ان عنيتم بقولكم انه [illegible] طرفي النقيض انه لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة
وبين لا تحققها فهذا مسلم لكن هذا لا يقتضي كون الوجود امرا مشتركا بين كل الموجودات فان تحقق كل حقيقة عبارة عن
خصوصية تلك الحقيقة وتعين تلك الماهية وان عنيتم به ان ههنا مفهوما واحدا بين الموجودات هو المسمى بالوجودية
فهذا هو المصادرة على المطلوب الاول قلنا لا شك ان العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوما ومن معنى السلب مفهوما
ويجزم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وعند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لا يفتقر الى الاشارة الى ماهية
معينة وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت امرا واحدا **الوجه الثاني** في بيان ان المفهوم من الوجود امر
واحد انا نجد تقسيم الوجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فهذا

تقتضي ان يكون المفهوم من الوجود مشتركا بين القسمين الوجه الثالث انا اذا اعتقدنا ان امرا من الامور
موجود فسوا اعتقدنا ان ذلك الامر جوهر او عرض وبتقدير ان يكون عرضا فهو لون او طعم فاذا عاودنا في كونه موجودا
يكون باقيا وغير متغير ولولا ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد في الكل لوجب ان يتغير ذلك الاعتقاد عند تغير اعتقاد
الخصوصيات كما انا اذا اعتقدنا فيه انه جوهر ثم اعتقدنا فيه انه عرض فانه يتغير الاعتقاد الاول الوجه الرابع انه من
قال الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات يلزمه الاعتراف بان الوجود مشترك فيه بين الماهيات والا لكان يفتقر في
كل واحد من واحد من واحد سمي الوجود بانه غير مشترك فيه بين الماهيات الى دليل منفصل فلما كان الحكم على الوجود
بانه غير مشترك فيه يعم كل وجود علمنا ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد فثبت بما ذكرنا ان الوجود امر واحد
في جميع الموجودات واما ان خصوصية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها جميع الماهيات فمعلوم بالضرورة
فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان وجود كل شي مغاير لماهيته الحجة الثانية على ان الوجود مغاير
للماهية هي انه لا شك ان في الموجودات ما هو ممكن لذاته فنقول ذلك الموجود الذي هو ممكن لذاته ان اخذناه مع
اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم لان الشي حال كونه موجودا لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود
والعدم وان اخـ[ذناه مع ا]عتبار العدم كان غير قابل للوجود لان الشي حال كونه معدوما لا يقبل الوجود وما لا
يقبل الوجود لا يكون ممكن العدم والوجود فلو لم تكن ماهيته مغايرة للعدم والوجود لما كانت الماهية ممكنة اصلا
ولما كانت ممكنة علمنا انها مغايرة للوجود والعدم ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة اخرى وهي ان قولنا في الشي
انه ممكن الوجود والعدم هو انه لا يمتنع ان يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها معدومة والمحكوم عليه
بحكم لا بد وان يكون متقررا مع ذلك الحكم فوجب ان يكون الماهية الممكنة متقررة حالتي الوجود والعدم و
ذلك يقتضي كون الماهية مغايرة للوجود فان قيل ان هذه الحجة انما يلزم لو قلنا الماهية حال وجودها او
حال عدمها يكون محكوما عليها في ذلك الوقت بانها ممكنة ونحن لا نقول بذلك بل نزعم انها حال وجودها يمكن
وجودها او عدمها في الزمان الثاني من ذلك الزمان الحاضر والحاصل انا لا نسلم ثبوت الامكان بالنسبة الى الحال
بل انما نسلم ثبوته بالنسبة الى زمان الاستقبال والجواب من وجهين الاول ان الموجود في الحال اذا حكم عليه
العقل بانه يمكن ان يصير معدوما [في] الاستقبال فالمحكوم عليه بالعدم في الاستقبال هو هذه الماهية والمحكوم عليه
لا بد وان يكون متقررا مع ذلك الحكم فلزم [...] متقررا مع العدم في الاستقبال واذا حصلت الماهية
معدومة في الوجود كانت الماهية مغايرة للوجود الثاني هو ان قولكم ان الشي يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال
يحتمل وجهين احدهما ان امكان العدم في الاستقبال حاصل في الحال والاخر ان امكان العدم في الاستقبال
حاصل في الاستقبال والاول محال لان امكان العدم في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال
ممتنع الحصول في الحال فامكان العدم في الاستقبال موقوف على شرط ممتنع الحصول في الحال لذاته وما توقف
[على] هذا الشرط كان ممتنع الحصول فثبت انه يمتنع ان يحصل في الحال امكان العدم في الاستقبال

ولما بطل هذا الاحتمال الثاني وهو ان الموجود في الحال يمكن ان يصير معدوما في الاستقبال عند حضور
الاستقبال لكن الاستقبال اذا حصل صار حاضرا فحينئذ يعود الامر الى ان الممكن انما يكون محكوما عليه بالامكان
بالنسبة الى الحال لا بالنسبة الى الاستقبال وذلك يبطل ما ذكرتم من السوال وبالله التوفيق الحجة الثالثة على
ان الوجود زايد على الماهية وهو انه يمكننا نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها ولو كان الوجود نفس الماهية او جزا
من اجزا الماهية لكان ذلك ممتنعا فان قيل هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة فان عندهم وجود الباري
تعالى نفس حقيقته مع انا نعقل وجوده لا نعقل ماهيته وايضا فانا نتصور ان الوجود ما هو ثم نصدق بان ذلك
المفهوم حاصل وكاين وواقع والتصور غير التصديق فيلزم ان يكون تصديقنا بان الوجود واقع وحاصل
دالا على حصول وجود للوجود ويلزم منه التسلسل وايضا فانا قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون احدهما لازما للاخر
او ملزوما له او كون احدهما موثرا في الاخر او اثرا له او كون احدهما حالا في الاخر او محلا له فيلزم ان يكون كون
الشي لازما للاخر وملزوما له وموثرا فيه واثرا له وحالا فيه ومحلا له زايدا على الذات وذلك محال لافضائه الى
التسلسل وايضا فبتقدير ان ما ذكرتم يدل على ان الوجود الخارجي زايد على الماهية ولكنه لا يفيد ان الوجود الذهني
زايد على الماهية والجواب اذا صدق على احد الامرين كونه معلوما وعلى الاخر انه غير معلوم فلو لم يثبت التغاير
بينهما لكان قد صدق على الامر الواحد انه معلوم وانه غير معلوم فيلزم اجتماع النفي والاثبات وانه محال في بداية
العقول واذا كانت هذه المقدمة من اقوى البديهيات كان ايراد النقض عليها تشكيكا في البديهيات
فلا يستحق الجواب وايضا عندنا ان وجود الله تعالى زايد على حقيقته واما تصديقنا بان الوجود قد وقع فليس
المراد منه ان الوجود حصل له وجود اخر بل المراد منه ان الوجود هل حصل للماهية ام لا وهذا هو عين الدليل الذي
تمسكنا به واما حديث اللازمية والملزومية وامثالها فهي اعتبارات ذهنية بخلاف الوجود الخارجي فانه
لا يمكن ان يقال انه اعتبار ذهني والا لزم ان يقال انه لا موجود في الاعيان وان يقال وجوده في الاعيان نفس
الماهية فحينئذ يرجع ما ذكرنا من اجتماع النفي والاثبات على الشي الواحد واما الوجود الذهني فهو لازم
الماهية كما وجدت في الاذهان عارية عن الوجود الخارجي فقد وجدت في الاعيان عارية عن الوجود الذهني
وذلك يوجب التغاير الحجة الرابعة على ان الوجود زايد على الماهية هي [...] العقل يدرك تفرقة بين التصور
وبين التصديق فالفرق بين قولنا السواد وبين قولنا السواد موجود معلوم بالبديهة ولذلك فان من قال
السواد وسكت حكم كل عاقل بانه ما نفى وما اثبت وما ذكر كلاما مفيدا واذا قال السواد موجود او غير موجود
فقد نفى واثبت وادعى ويطالب على صحة ما ذكر بالحجة ولو كان كونه موجودا هو نفس كونه سوادا لما حصل الفرق
المذكور المعلوم بالبديهة فان قيل هذا الفرق الذي ذكرتم واقع بحسب اللفظ لا بحسب المعنى فالجواب
اما العلم بالبديهة ان من ادعى ان للعالم صانعا ثم اقام الدليل على دعواه لم يكن مطلوبه بهذه الحجة تفسير اللفظ بل المعنى
فسقط ما ذكروه من السوال واحتج من قال الوجود غير زايد على الماهية بان قالوا لو كان الوجود زايدا على الماهية

والممتنع ليس بشي اتفاقا

لكان في قيام الوجود بالماهية ان توقف على كون الماهية موجودة لزم اما كون الشي مشروطا بنفسه او وقوع التسلسل وان لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيام الصفة الثبوتية بالمعدوم المحض وذلك محال لا[illegible] عندنا من الذوات ليس الا الصفات فاذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم فالجدار الذي نشاهده لا نشاهد منه الا اللونية وكافيه وثقله فاذا لم يبعد قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم لم يبعد ان يكون الموصوف بالكافية والثقل واللون المخصوص معدوما محضا وذلك يقضي وقوع الشك في ان ذات الجدار وذات الانسان هل هي موجودة ام لا ومعلوم ان ذلك فاسد **والجواب** عنه ان محل الوجود هو الماهية ثم ان الماهية من حيث هي ماهية مغايرة للوجود والعدم فلم يلزم من ذلك قيام الوجود بالمعدوم اذا عرفت هذه المسئلة فلنرجع الى المقصود فنقول اما من قال الوجود كل شي نفس ماهيته لزمه القطع بانه متى زال الوجود فقد زالت الماهية فالقول بان المعدوم شي لا يتصور على مذهب هذا القايل اما من قال الوجود زايد على الماهية فقد اختلفوا في انه هل يمكن تقرر الماهية عدية عن صفة الوجود فمن جوز ذلك قال المعدوم شي بمعنى ان الماهية من حيث هي هي يكون متقررة حال ما لا يكون موجوده ومن لم يجوز ذلك قال المعدوم ليس بشي اذا عرفت هذا فلنرجع الى تعيين محل النزاع في هذه المسئلة فنقول المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود واما ان يكون جايز العدم جايز الوجود اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف وليس بذات ولا شي واما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض وعدم صرف وليس بشي ولا ذات وهذا قول ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات وحقايق خالية عن وجودها وعدمها هذا هو تلخيص محل النزاع لنا في بيان ان المعدوم ليس بشي **وجوه الحجة الاولى** ان هذه الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متساوية في كونها متحققة خارج الذهن ومتباينة بخصوصياتها المعينة وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون تحقق كل ماهية وتقررها زايدا على خصوصيتها ولا نعني بالوجود الا هذا التحقق والتقرر فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وذلك محال ومما يدل على ان كونها متحققة خارج الذهن امر زايد على ماهياتها المخصوصة انا اذا قلنا السواد ثم قلنا السواد متقرر حال العدم فنحن [illegible] بالبديهة بين ذلك التصور وهذا التصديق ولولا ان تقررها خارج الذهن حال عدمها امر زايد على ماهياتها والا لما بقي فرق بين التصور والتصديق وذلك محال فهي ما قررناه فثبت ان الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها لكانت موجوده حال عدمها ولما كان ذلك محالا لا جرم علمنا ان قولنا ان الماهيات متقرره حال عدمها محال **البرهان الثاني** ان الذوات الثابتة في العدم اما ان يكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة اما ان كونها متناهية باطل بالاتفاق واما ان كونها غير متناهية باطل وذلك لان مجموع الذوات المعدومة حين ما لم يخرج شي منها الى الوجود كان اكثر مما بقي منها في العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والا لكان الشي مع غيره كهو لا

مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك كانت الذوات التي بقيت الان في الع[دم]
معدومة عندما لم يخرج شي منها الى الوجود وما كان اقل من غيره كان متناهيا
متناهية والتي خرجت منها الى الوجود متناهية ومجموع المتناهي مع المت[ناهي]
يكون الذوات غير متناهية محال **البرهان الثالث** هذه الماهيا[ت]
وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان يكون
المحض والعدم الصرف وذلك هو المطلوب وانما قلنا ان هذه الماهي[ات]
لو كانت واجبة التقرر لذواتها في الخارج تمتنع الزوال ولا نعني لواج[ب]
يكون واجب الوجود اكثر من واحد وذلك محال واذا ثبت انها في
وثبت ان كل ممكن محدث ثبت انها من حيث انها ماهيات محدثة و
شي وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم في مسئلة حدوث البرهان
واقتصى اكثر تقرير وجه الاستدلال بالايراد ان اسم الشي يتناول الماهيا[ت]
قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدرته
تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما على
تقدم المؤثر على الاثر ومتى كان الامر كذلك ثبت ان الماهيات باسر[ها]
وذلك هو المطلوب **واحتج القايلون** بان المعدوم شي بامور
متميزة في انفسها وكل ما يتميز بعضه عن البعض فلا بد وان يكون في
لقولنا المعدوم شي الا ذلك والذي يدل على ان المعدومات متميز[ة]
وجوه الاول وهو انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع
معدومان في الحال ونحن الان نعلم امتياز كل واحد منهما من الاخر و
الثاني هو انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولسنا قادرين على ال
المعدومين عن الثاني من حيث ان احدهما مقدور لنا والاخر غير مقد[ور]
العدم فثبت وقوع الامتياز في المعدومات الثالث [illegible]
لنا اموال واولاد وخيرات وسعادات وان لا يحدث لنا ا[موال]
واحد من هذين القسمين معدوما فلولا تميز احد المعدومين عن
المعينة وحقيقته المخصوصة والا لامتنع كون احدهما مراد الوقوع وكو[ن]
وهو ان المعدوم قسمان ممتنع وجايز ولا شك ان كل واحد من هذ[ين]
في نفسه وحقيقته ولذلك فان القادر المختار لا يمكنه ايجاد الممتنعا[ت]

در مجموعه که به سالهای ۱۰۰۳ تا ۱۰۱۴ هجری قمری
بخط یکی از فضلا بنام حسین پروله ساوجی ساکن مدرسه
رزمساریه قزوین در[illegible] نوشته شده قطعه تحت این عنوان
آورده بود (امام فخر الدین رازی راست)

شطری از عمر گرامی صرف کردم در علوم
تا مگر گردم به ارباب معانی ملتحق
لیک گردون را بغایت مختلف دیدم مدار
بهره مندی نیست با دانش بکلی متسق
از تصورهای باطل وز قیاسات عقیم
کار من چون اختلاف شکل رابع منغلق
هیچ دانی لفظ دانش را چه نام است ای حکیم
کلیتی بر جمله جزئیات حرمان منطق

چون تصور کردم شاید در آثار حکیم بزرگوار همچو
شعری ضبط نشده باشد و موضوع آن نیز از سنخ
و سطح قطعات متعارف بالا و بیرون بود بنقل و
نگارش آن پرداخت که در این چهار بیت به پارهٔ
از مسائل و اصطلاحات فلسفی و منطق بطور اجمال اشاره کرده
و بالجمله مغتنم است و علاوه بر خود قطعه، مدرسهٔ رزمساریه
که تا اواخر قرن ۱۱ دایر و دار العلم و طلبه نشین بوده در هیچ کتاب
و منبعی نامش مذکور نیست حتی در نزهة القلوب حمد الله مستوفی قزوینی
و هم اکنون مدرسه‌ای باین نام که بناهای قرن ۵ و ۶ میانه در
شهر قزوین وجود ندارد - و این موضوع را از چند نفر از دوستان [illegible]

والممتنع ليس بشي اتفاقا

...ودة لزم اما كون الشي مشروطا بنفسه او وقوع التسلسل
...دوم المحض وذلك محال الا...ا ... عندنا من الذوات
...الجدار الذي نشاهده لانشاهد منه الا لونه وكثافته
...لم نعد ان يكون الموصوف بالكثافة والثقل والكو...
...ين ذات الجدار وذات الانسان هل هي موجوده ام لا
...وهو الماهية ثم ان الماهية من حيث هي ماهية مغايرة
...ثم اذا عرفت هذه المسئلة فلنرجع الى المقصود فنقول
...ل الوجود فقد زالت الماهية فالقول بان المعدوم شي
...د على الماهية فقد اختلفوا في انه هل يمكن تقرر الماهية
...ليان الماهية من حيث هي هي يكون تقرره حال ... لا
...اذا عرفت هذا فلنرجع الى تعيين محل النزاع في هذه
...الوجود واما ان يكون جايز العدم جايز الوجود اما الممتنع
...لا شي واما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه
...صرف وليس بشي ولا ذات وهذا قول ابو الحسين البصري
...وذوات وحقايق خالية وجودها وعدمها هذا هو
...وه الحجة الاولى ان هذه الماهيات لو كانت متقررة
...في كونها متحققة خارج الذهن ومتباينة بخصوصياتها
...تحقق كل ماهية وتقررها ازلا على خصوصيتها ولا معنى
...حال كونها معدومة وذلك محال ومما يدل على
...ها المخصوصة انا اذا قلنا السواد ثم قلنا السواد
...لك التصور وهذا التصديق ولولا ان تقررها
...لا ما بقي فرق بين التصور والتصديق وذلك محال
...ل عدمها لكانت موجوده حال عدمها ولما كان ذلك
...ل البرهان الثاني ان الذوات الثابتة في العدم
...ن فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة انا ان كونها
...ل وذلك لان مجموع الذوات المعدومة حين ما لم يخرج
...رج بعضها الى الوجود مع الا ... الكان الشي مع غيره كهو لا

١٩

٣٢

مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك كانت الذوات التي هي الان في العدم اقل من مجموع الذوات التي كانت
معدومة عند ما لم يخرج شي منها الى الوجود وما كان اقل من غيره كان متناهيا فالذوات التي بقيت الان في العدم
متناهية والتي خرجت منها الى الوجود متناهية ومجموع المتناهي مع المتناهي يكون متناهيا فثبت ان القول
بكون الذوات غير متناهية محال **البرهان الثالث** هذه الماهيات من حيث انها هي ممكنة لذواتها
وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان يكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفي الاصلي
المحض والعدم الصرف وذلك هو المطلوب وانما قلنا ان هذه الماهيات ممكنة لذواتها وذلك لانها
لو كانت واجبة التقرر لذواتها في الخارج تمتنع الزوال ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك وحينئذ
يكون واجب الوجود اكثر من واحد وذلك محال واذا ثبت انها في كونها متقررة في الاعيان ممكنة
وثبت ان كل ممكن محدث ثبت انها من حيث انها ماهيات محدثة وذلك يبطل القول بان المعدوم
شي وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم في مسئلة حدوث البرهان **البرهان الرابع** قوله تعالى
والله على كل شي قدير وجه الاستدلال بالاية ان اسم الشي متناول للماهيات فوجب ان يكون الله تعالى
قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدرته صلاحية ان يوثر في تلك الماهيات
تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما على تقرر تلك الماهيات لوجوب
تقدم المؤثر على الاثر ومتى كان الامر كذلك ثبت ان الماهيات باسرها نفي محض وعدم صرف في الازل
وذلك هو المطلوب **واحتج القايلون** بان المعدوم شي بامور الحجة الاولى ان المعدومات
متميزة في انفسها وكل ما يتميز بعضه عن البعض فلا بد وان يكون في انفسها حقايق معينة ولا معنى
لقولنا المعدوم شي الا ذلك والذي يدل على ان المعدومات متميز بعضها عن البعض حال عدمها
وجوه الاول وهو انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان الطلوعان
معدومان في الحال ونحن الان نعلم امتياز كل واحد منهما من الاخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدوم
الثاني هو انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولسنا قادرين على الطيران الى السماء فقد تميز احد
المعدومين عن الثاني من حيث ان احدهما مقدور لنا والاخر غير مقدور لنا وهذا الامتياز واقع حال
العدم فثبت وقوع الامتياز في المعدومات الثالث ... نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث
لنا اموال واولاد وخيرات وسعادات وان لا يحدث لنا انواع الامراض والافات وكل
واحد من هذين القسمين معدوما فلو لا تميز احد المعدومين عن الاخر حال كونه معدوما بماهيته
المعينة وحقيقته المخصوصة والا لامتنع كون احدهما مراد الوقوع وكون الاخر مكروه الوقوع الرابع
وهو ان المعدوم قسمان ممتنع وجايز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الاخر
في نفسه وحقيقته ولذلك فان القادر المختار لا يمكنه ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات فلولا

امتياز الممتنع عن الممكن في نفسه والا لما صح ذلك لا يقال هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج الا
انها موجودة في الذهن فلذلك صح وقوع الامتياز فيها لانا نقول لكم اما ان تقولوا هذه المعلومات
موجودة في الذهن والاول باطل لانا نعلم الشمس والقمر فلو كانت هذه المعلومات موجودة في الذهن لزم من
تصور شموسا واقمارا كثيرة وبحرا من زيبق وجبلا من زبرجد ان يوجد في ذهنه هذه الاشياء والقول بفساده
معلوم بالضرورة واما الثاني وهو ان الحاضر في الذهن هو العلم بهذه الاشياء فهذا مسلم الا ان بحثنا عن
المعلوم لا عن العلم فهذه المعلومات ما لم يكن موجوده في الذهن علمنا انها في انفسها وحقايقها متميزة
سوا وجد ذهن ام لم يوجد وذلك هو المطلوب فثبت بهذه البراهين الاربعة تميز بعض المعدومات
عن بعض حال كونها معدومة واذا ثبت هذا فنقول امتياز احد الامرين عن الاخر موقوف على كون كل واحد
منهما في نفسه حقيقة معينة وماهية معينة فان تميز البعض عن البعض حكم من احكام تلك الحقايق
وصفة من صفاتها وثبوت الصفة والحكم بدون تقرر الموصوف محال فثبت ان المعدومات متميزة
وثبت ان التميز لا يتحقق الا عند كون الحقايق والماهيات متقررة وهذا يوجب القطع بكون المعدومات
ذوات و[illegible] حقايق وهذا هو المطلوب الحجة الثانية للمعتزلة على ان المعدوم شي هو انه
لا نزاع في وجود موجودات ممكنة الوجود لذواتها ولا معنى للممكن الا الذي يصح عليه الوجود والعدم وكل
ما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة التقرر مع الوجود تارة ومع العدم اخرى واذا عقل تقرر ماهيته مع العدم
ثبت ان المعدوم شي لا يقال المراد من قولنا انه ممكن هو انه لا يمتنع بقا ماهيته متقررة متحققة ولا يمتنع ايضا بطلان
تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة فهذا هو المراد من الامكان ومعلوم ان هذا القدر لا يدل على
ان المعدوم شي لانا نقول اذا قلنا هذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها فلا شك ان هذه قضية موضوعها قولنا هذه
الماهية ومحمولها قولنا لا يمكن بطلانها وزوالها ولا شك ان ماهية القضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة
الخاصة ولا شك ان المركب لا يوجد الا عند وجود جميع مفرداته فاذن هذه القضية لا توجد ولا يتقرر الا اذا حصل
موضوعها مغايرا لمحمولها فاذا جعلنا الموضوع نفس تلك الماهية وجعلنا المحمول امكان بطلان تلك الماهية
كان معنى هذا الكلام ان هذه الماهية يمكن تقررها حال بطلانها ومعلوم ان ذلك محال فثبت ان كون الممكن
ممكنا يستحيل ان يكون مفسرا بهذا المعنى [illegible] كون مفسرا بانه يجوز كون الماهية موصوفة بالوجود وبجواز
كونها خالية عن الوجود ومتى كان الامر كذلك ثبت ان المعدوم شي الحجة الثالثة ان كل معلوم فهو اما
ان يكون ممتنع الوجود لذاته واما ان يكون متصور الوجود سوا كان ذلك الذي هو متصور الوجود واجب الوجود
او غير واجب الوجود فاذن كونه ممتنع الوجود متصور الوجود امران متقابلان لا واسطة بينهما فنقول
امتناع الوجود لا يمكن ان يكون صفة موجودة اذ لو كان الامتناع صفة موجودة لكان الممتنع الموصوف
بالامتناع موجودا ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف وحينئذ

يلزم ان يكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال فثبت ان امتناع الوجود ليس صفة موجودة فوجب ان يكون
تصور الوجود صفة موجودة ضرورة انه لا بد في احد النقيضين من ان يكون امرا ثبوتيا اذا ثبت هذا فنقول
لا شك ان كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الوجود لذاته اذ لو لم يكن ممكنا لذاته لكان اما واجبا لذاته فيكون
موجودا ازلا ان كان موجودا وهو محال او ممتنعا لذاته فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي وهو محال لان فثبت ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته وثبت ان الامكان صفة ثابتة وثبت ان الصفة
الثابتة تستدعي موصوفا ثابتا فاذن لا بد وان يكون الماهية متقررة قبل حدوثها حتى تكون موصوفة بهذا الامكان
وذلك يوجب كون المعدوم شيا لا يقال لم لا يجوز ان يكون الامكان عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده
لانا نقول القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكن وغير متمكن من ايجاد المعدوم الممتنع فلولا امتياز الممكن عن
الممتنع في نفسه بامر عايد اليه والا لما كان الامر كذلك الحجة الرابعة الماهيات لو كانت متجددة
لكان تجددها باحداث محدث وايقاع قادر وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة ان كل ما حدث بعد ما لم
يكن فلا بد له من مكون ومحقق وبيان انه يمتنع ان يكون تحقق تلك الماهيات وتقررها باحداث محدث وذلك
لان كل ما كان تحققه بسبب غيره لزم من فرض عدم ذلك الغير عدم ذلك الاثر ولو كان كون الجوهر جوهرا وكون السواد
سوادا لاجل سبب منفصل لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهرا والسواد
عن كونه سوادا وذلك محال لان قولنا السواد خرج عن كونه سوادا وبطل كونه سوادا قضية موضوعها السواد
ومحمولها خرج عن كونه سوادا وبطل كونه سوادا ومن شرط صحة القضية امكان اجتماع موضوعها ومحمولها
معا ومعلوم ان اجتماع النقيضين محال فثبت انه يستحيل قولنا السواد خرج عن كونه سوادا وبطل كونه سوادا
واذا كان الامر كذلك ثبت انه يمتنع اسناد تقرر الماهيات وكونها الى ايجاد موجد وايقاع فاعل الحجة الخامسة
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا سمى الامر الذي سيفعله غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان
يكون المعدوم شيا وبالله التوفيق والعصمة الجواب عن الحجة الاولى ان نقول انا نجد من انفسنا
شعورا وادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقايق بل هي عدم محض
وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نعلم ان شريك الاله ممتنع ونقيم الدلالة
على ذلك ولولا ان تصورنا شريك الاله والا لاستحال منا ان نحكم عليه بالامتناع لان التصديق بدون التصور
محال ولانا نقول شريك الاله محال والجمع بين الوجود والعدم محال وحصول الجسم الواحد في ان واحد في مكانين
محال ونميز بين كل واحد من هذه التصديقات وبين الاخر فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل في هذه
الصور مع حصول الاتفاق من جميع العقلاء على ان هذه الممتنعات ليست ذوات ولا حقايق ولا ماهيات
الصورة الثانية العلم بالمركبات كما اذا تصورنا بحرا من زيبق وجبلا من زبرجد فان البحر والجبل عبارة عن
جواهر موصوفة بالتركيب والتاليف وموصوفة بالوان مخصوصة واشكال مخصوصة وعندكم الثابت في العدم

انما هو ذوات الجواهر وذوات الاعراض فاما كونه [illegible] موصوفا بالعرض فذاك غير ثابت في العدم البتة [illegible]
انما يكون حصلا لكون الجواهر موصوفة بالاعراض والتركات فاذن الشعور التمييزي حاصل في هذه الصور
مع ان المشعور به غير حاصل البتة لا في العدم ولا في الوجود الصورة الثالثة العلم بالنسب والاضافات مثل
علمنا بحصول هذا الجسم في هذا الحيز دون ذلك الحيز وطلوع الشمس غدا من المشرق لا من المغرب ولا معنى لطلوع
الشمس من المشرق الا حصول ذاتها في ذلك الحيز دون هذا الحيز ولا شك ولا نزاع ان هذه النسب غير ثابتة في العدم
لان كون الشمس المعدومة حاصلة في المكان المعدوم محال في بداية العقول وانتم ايضا ساعدتم على انه لا
حصول ولا تقرر لامثال هذه النسب في العدم الصورة الرابعة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود وامتياز
النفي المحض والسلب الصرف عن الثبوت ومسمى النفي المحض والسلب الصرف محكوم عليه بكونه متميزا عن الثبوت
مع انه يستحيل ان يكون لمسمى النفي المحض ثبوت لان المراد من النفي المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومنافي له فلو
كان له ثبوت بوجه ما لكان منافيا للشيء ومناقضه نفس ذلك الشيء وهو محال ولان الخصم يساعد على ان مسمى العدم
غير ثابت [illegible] الصورة الخامسة انا نحكم على الماهية المعدومة بانها غير موجودة فقبل اتصاف تلك الماهية
بالوجود نحن نتصور هذه الوجود ونميز في اذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد ولذلك
فان الخصم يقول مسمى الجوهر والسواد ثابت في العدم ومسمى الوجود غير ثابت في العدم فثبت انا نتصور
ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة بالوجود فلو لزم من مجرد هذا التميز الذهني و
الشعور العقلي كون المشعور به حاصلا في العدم وذلك محال لان العدم نقيض الوجود والنقيضان لا يجتمعان
ولان الخصم ايضا ساعد على ان ماهية الوجود غير متقررة في العدم الصورة السادسة نحن نعقل ماهية المؤثرية
وماهية المتأثرية ونميز بين كل واحد منهما وبين الاخر وبينهما وبين غيرهما مع ان الخصم يساعد على ان المعدوم
لا يكون مؤثرا ولا متأثرا ولا يتقرر في العدم مسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية فالشعور الذهني والادراك العقلي حاصل
مع ان المشعور [illegible] حاصل وكذا كون الشيء فوق غيره وتحت غيره ومباينا له او يدخل فيه جميع النسب والاضافات
واذا عرفت هذا فنقول [illegible] كون المعدوم معلوما هذا القدر من التميز الذهني الحاصل في هذه الصور
او نعني به امرا اخر فان عنيت به الاول [illegible] الاستدلال بكونه معلوما على كونه شيئا لان هذا القدر من المعلومية
حاصل في هذه الصور مع انها ليست بماهيات ولا ذوات ولا حقائق بالاتفاق وان عنيت بكون المعدوم
معلوما [illegible] وراء هذا القدر فلا بد من تفسير كون المعدوم معلوما ثم من اقامة الدلالة على كونه معلوما
بذلك التفسير فانا من وراء المنع في المقامين واعلم انك متى اوردت هذا السؤال على هذا الوجه ضاق
الكلام على الخصم اما دليلهم الثاني على قولهم ان المعدوم متميز وهو ان المقدور قبل دخوله في الوجود
متميز [illegible] المقدور وذلك يقتضي وقوع التميز في المعدومات فالجواب ان المقدور هو الذي
يكون للقادر فيه تاثير اما بالتحقيق واما بالابطال وعندكم هذه الماهيات ثابتة في العدم ولا تاثير

للقادر

للقادر فيها البتة وانما تاثير القادر في اعطاء صفة الوجود [illegible] الماهيات فالمقدور اما الوجود واما
موصوفية الماهية بالوجود وايا ما كان فهو غير ثابت حال العدم فثبت ان الذي يمكن جعله مقدورا استحال الكون
كونه ثابتا في العدم والذي يمكن القول بكونه ثابتا في العدم استحال القول بكونه مقدورا للقادر فقد سقطت هذه الشبهة
واما دليلهم الثالث على قولهم المعدومات يتميز بعضها عن البعض وهو التمسك بكون بعض المعدومات مرادا
وبعضها مكروها فجوابه ان الماهيات يمتنع عليها التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلق الارادة والكراهة بل
متعلق الارادة والكراهة صيرورتها موجودة لكن صيرورتها موجودة لا تتقرر حال العدم فعاد ما ذكرناه من
ان الذي يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة لا يمكن القول بثبوته في العدم والذي يمكن القول بثبوته في العدم
لا يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة واما دليلهم الرابع على ذلك وهو تميز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع
فجوابه ان المعدومات الممتنعة اقسام كثيرة مثل شريك الاله والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد في الان الواحد
[illegible] كائن وكل واحد من هذه الاقسام متميز عن الاخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم فكذا هاهنا
[illegible] التي عولوا عليها في ان المعدوم شيء وهو قولهم الممكن هو الذي يمكن تقرر ماهيته [illegible]
واخرى مع الوجود [illegible] يقتضي جواز تقرر الماهية بدون الوجود فجوابها ان الماهية اذا كانت [illegible] التقرر حالتي
العدم والوجود ممتنعة التغير في نفسها امتنع جعل الامكان صفة لها بل الامكان يكون صفة للوجود ثم انا توافقنا
على ان الوجود غير ثابت في العدم فعاد ما ذكرناه من ان الذي يمكن جعل الامكان وصفا له لا يعقل اثباته في العدم
وما يعقل اثباته في العدم لا يمكن جعل الامكان وصفا له **واما الحجة الثالثة** وهو قولهم الامكان صفة موجودة
حاصلة قبل الوجود فوجب تحقق الماهية قبل الوجود فجوابه قد تقدم في مسئلة حدوث العالم **واما الحجة الرابعة**
وهي قولهم لو كانت الماهية متجددة لكان وقوعها بالفاعل ولكن وقوعها بالفاعل محال فجوابها ان القادر كما يجعل
الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية والحجة التي تمسكتم بها في امتناع وقوع الماهية بالفاعل فهي بعينها
امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان [illegible] عن
كونه وجودا وهو محال فان التزموا ان الوجود لا يقع بالفاعل وزعموا ان الواقع بالفاعل [illegible] هو موصوفية الماهية بالوجود
اوردنا عليهم ذلك الكلام في نفس تلك الموصوفية وذلك يقتضي ان لا يقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود ولا
موصوفية الماهية بالوجود وذلك يوجب ان لا يكون [illegible] وهو يوجب نفي الصانع [illegible] هذه الحجة
ساقطة **واما الحجة الخامسة** وهي التمسك بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا [illegible] الله
فهذا يقتضي اطلاق اسم الشيء على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهية [illegible] واما قوله تعالى [illegible] على
كل شيء قدير فانه يقتضي وقوع الماهيات بالقادر وذلك يفيد نفي كون [illegible] والماهيات متحققة [illegible] والاية
التي عول عليها الخصم لا يفيد الا مجرد اللفظ والاية التي عولنا عليها تفيد المعنى فكان قولنا اولى وبالله التوفيق
والعصمة **المسئلة الثالثة في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى** وقبل الخوض

في المقصود لابد من تقديم مقدمات الاولى في الفرق بين الامكان والحدوث فالامكان عبارة
عن كون الشي في نفسه بحيث لايمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا ذاتيا والحدوث عبارة عن كون الوجود
مسبوقا بالعدم والفرق بين هذين الامرين ظاهر المقدمة الثانية زعم كثير من مشايخ علم الاصول ان علة الحاجة
الى المؤثر هو الحدوث ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي مجموع الامكان والحدوث فيكون الحدوث على هذا القول
شطر العلة ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة
وعندنا ان الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة لا بان يكون تمام العلة ولا بان يكون شرط العلة ولا بان يكون شطر
العلة والدليل عليه ان الحدوث عبارة عن كون الشي مسبوقا بالعدم مسبوقية الوجود بالعدم صفة الوجود الذي
هو متاخر عن تاثير القادر فيه الذي هو متاخر عن احتياجه الى القادر الذي هو متاخر عن علة تلك الحاجة وعن جزء
تلك العلة وعن شرط تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة الحاجة او جزءا من هذه العلة او شرطا لهذه العلة لزم تاخر
الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال المقدمة الثالثة زعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة ان تاثير المؤثر انما يكون
في وجود الاثر لا في ماهيته وهذا القول عندنا باطل لان الوجود له ماهية فلو امتنع ان يكون للقادر تاثير في الماهية
لامتنع ان يكون له تاثير في الوجود فان قيل باثر القادر في جعل الماهية موصوفة بالوجود قلنا موصوفية الماهية
بالوجود يمتنع ان يكون امرا ثابتا ويدل عليه وجوه احدها ان اتصاف الماهية بالوجود لو كان امرا ثابتا مغايرا
للماهية والوجود لما كان جوهرا مستقلا بنفسه قايما بذاته بل كان صفة من صفات الماهية فحينئذ يكون اتصاف
الماهية بتلك الصفة زايدا على الماهية وعلى تلك الصفة ويلزم منه التسلسل وثانيها وهو ان تلك الموصوفية يكون
مساوية في الوجود لساير الموجودات مخالفة لها في الماهية فيلزم ان يكون لاتصاف الماهية بالوجود ماهية ووجود
فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زايدا عليه ويعود الكلام الاول فيلزم التسلسل وحينئذ لا يكون الموجود
الواحد موجودا واحدا بل يكون موجودات غير متناهية وذلك محال والثالث وهو ان موصوفية الماهية
بالوجود تقدير ان يكون امرا مغايرا للماهية وللوجود فلابد وان يكون له ماهية فاذا امتنع ان يكون للقادر
تاثير في الماهيات امتنع ان يكون له تاثير في هذه الموصوفية وعلى هذا التقدير لا يكون للمؤثر اثر لا في الماهية
ولا في الوجود ولا في موصوفية الماهية بالوجود وهذا نفي للمؤثر وللتاثير بالكلية وهو باطل قطعا بل القول
الصحيح ان المؤثر كما يؤثر في جعل الماهية موجودة فكذلك يؤثر في جعل الماهية ماهية المقدمة الرابعة
ان الطريق الى اثبات الصانع ليس الا احتياج هذه الموجودات المحسوسة الى موجود اخر غير محسوس ومناط
الحاجة على قول بعضهم هو الامكان وعلى قول اخرين هو الحدوث وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان
والحدوث ثم هذه الامور الثلثة اما ان تعتبر في الذوات او في الصفات فالمجموع طرق ستة الطريق الاول
الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذوات فنقول لا شك ان الحقايق والماهيات موجودة و
كل موجود فاما ان يكون حقيقته قابلة للعدم او لا يكون كذلك فان لم تقبل حقيقته العدم لماهي هي كان ذلك

الموجود

٤٠

الموجود هو واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول كل موجود يكون حقيقته
قابلة للعدم فانه يكون نسبة حقيقته الى الوجود والعدم على السوية وكل ما كان كذلك لم يكن وجوده راجحا على
عدمه الا بمرجح وذلك المرجح لابد وان يكون موجودا ثم ذلك المرجح ان كان ممكنا عاد الكلام فيه ولزم الدور
والتسلسل وهما محالان فلابد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته فهذا البرهان مبني على هذه المقدمات
المقدمة الاولى قولنا كل موجود تقبل العدم فان الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته على السوية ولقايل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون ماهيته قابلة للعدم وللوجود الا ان الوجود اولى بتلك الماهية من العدم فلكونه
قابلا للعدم يكون من الممكنات ولكون الوجود اولى به من العدم يستغني عن المرجح والمؤثر فنقول في جواب
هذا السوال انه متى كان الوجود اولى به من العدم كان واجب الوجود لذاته والذي يدل عليه هو ان الماهية
مع تلك الاولوية ان لم يصح العدم عليها كان واجبا لا ممكنا وان صح العدم عليها كان ممكنا وكل ما كان ممكنا
لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض الماهية مع تلك الاولوية تارة موجودة واخرى معدومة ونسبة تلك الاولوية الى
الوقتين على السوية فاختصاص احد الوقتين بالوجود دون الوقت الثاني اما ان يتوقف على انضمام قيد
لاجله حصل في ذلك الوقت ... دون ... واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لم يكن ... الاولوية كافية في
حصول الوجود بل لابد معها من هذا القيد الزايد لكنا قد فرضنا تلك الاولوية كافية في وقوع الوجود هذا
خلف وايضا فانا نقول تلك الاولوية مع هذه الضميمة ان لم تفد الوجوب عاد التقسيم الاول فيه وان
افاد الوجوب فحينئذ يصح قولنا انه متى حصل الرجحان حصل الوجوب المقدمة الثانية قولنا الممكن المتساوي
لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وللعلماء في تقرير هذه المقدمة قولان احدهما انها مقدمة بديهية اولية
وذلك لانه لما كانت نسبة الوجود ونسبة العدم الى تلك الماهية على السوية قضى صريح العقل بانه يمتنع رجحان احدهما
على الاخر الا لاجل انضياف امر من الامور الى الطرف الراجح ولذلك فان كل عاقل اذا احس بحدوث شيء في وقت
معين طلب بحدوثه علة وسببا وذلك يدل على ان افتقار رجحان الجايز الى المرجح امر مقرر في بداية العقول
القول الثاني ان هذه المقدمة برهانية واحسن ما قيل فيه ان الاستواء والرجحان ... فلما ثبت
ان ماهية الممكن مقتضية للاستواء فلو حصل الرجحان ايضا لاجتمع المتنافيان وهو محال وعندي ان هذه الحجة
ضعيفة لان التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء ومقتضية للرجحان ايضا اما من يقول الماهية مقتضية
للاستواء واما الرجحان فانه يحصل لا لعلة البتة لا الذاتية ولا الغير فلم يلزم التناقض على هذا القول والاولى ان يقال
الممكن هو الذي يكون الوجود والعدم بالنسبة اليه على التساوي فالشيء الذي يكون ... امتنع ان يحصل في الوجود الا
بعد ان يصير وجوده راجحا على عدمه فذلك الرجحان ... ان يكون محل ذلك الرجحان ... وجوده
لان ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده لكان متاخرا عن وجوده لكنا قد بينا انه متقدم على وجوده هذا خلف
وهو محال فاذن ذلك الرجحان يجب ان يكون صفة لشيء اخر يلزم من وجوده وجوده وذلك هو المؤثر فثبت

ان كل ممكن فهو مفتقر الى الموثر ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول الفلاسفة من وجه اخر وذلك انهم قالوا الزمان
يمتنع ان يكون له مبدا ومنتهى لانا لو فرضنا للزمان اولا لكان عدمه سابقا على وجوده بالزمان والسبق بالزمان
لا يحصل الا مع وجود الزمان فيلزم ان يقال الزمان كان موجودا حال ان كان موجودا وذلك محال وهكذا
لو فرضنا للزمان منتهى لكان عدمه حاصلا بعد وجوده بعدية بالزمان لا يحصل الا مع الزمان فيلزم
ان يقال الزمان موجود بعد ان لم يكن موجودا وذلك محال فثبت ان عدم الزمان محال واذا ثبت هذا
قالوا الزمان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لانه مركب من اجزاء متتالية منقضية
وكل ما كان كذلك لم يكن واجبا لذاته فهو اذن ممكن لذاته وهذا الممكن اما ان يقع لذاته او لغيره او لا لذاته
ولا لغيره فان كان لغيره ثبت افتقاره الى الموثر وان كان لذاته وجب ان لا يكون منقضيا بل يكون باقيا
مستمرا وهو محال وان كان لا لذاته ولا لغيره كان حدوثه اتفاقيا وكل ما كان اتفاقيا لم يمتنع في العقل
ان لا يوجد لكنا قد بينا ان العدم على الزمان محال ولما بطل القسمان ثبت القسم الاول وهو انه ممكن لذاته
[illegible] واجب لوجوب سببه وموثره فلاجل وجوبه بوجوب سببه يمتنع عليه العدم وعند هذا انتهز
دلالة وجود الزمان على وجود واجب الوجود اظهر من دلالة جميع الممكنات و[illegible] من قوله عليه السلام
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر هذا ما يمكن تقريره بناء على اصول القوم فان قيل القول بافتقار الممكن
الى الموثر عليه اسولة **السوال الاول** افتقار الممكن الى الموثر اما ان يكون حال وجوده او حال عدمه والقسمان
باطلان فبطل القول بالافتقار اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال الوجود لانه يلزم ايجاد الموجود
وهو محال واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال العدم وذلك لان الموثر ما يكون له اثر والعدم نفي محض
فالقول باثبات التاثير حال كون الاثر عدما محضا محال وايضا فلانه ما دام يكون باقيا على العدم كان باقيا
على عدمه الاصلي والعدم الاصلي يمتنع اسناده الى موثر الوجود والايجاد فاذن ما دام باقيا على العدم امتنع
اسناده الى الموثر واذا ثبت فساد القسمين ثبت ان القول بالتاثير محال **السوال الثاني** انا ان فرضنا
ان موثرا اوثر في اثر لكان اما ان يوثر في ماهية ذلك الاثر او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده
والكل باطل وكان القول بالتاثير باطلا اما بيان الحصر فلانه لو لم يكن للماهية ولا الوجود ولا اتصاف
الماهية بالوجود مستندا الى الموثر لكان ذلك الذي عرض اثرا لذلك الموثر غنيا عن ذلك الموثر في
ماهيته وفي وجوده وفي اتصاف ماهيته بوجوده فحينئذ يكون ذلك الاثر غنيا عن ذلك الموثر مطلقا فلا يكون
اثرا له هذا خلف واما بيان فساد الاقسام فهو انا نقول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون تاثير الموثر في ماهية
الاثر وذلك لانه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل مثلا لكان عند فرض عدم ذلك الفاعل وجب
ان يخرج السواد عن كونه سوادا لان ما بالغير لا يبقى عند فرض عدم ذلك الغير لكن خروج السواد عن
كونه سوادا محال فوجب ان لا يكون كون السواد سوادا واقعا بالفاعل واما انه لا يجوز ان يكون تاثير

الموثر في الوجود لان عند تقدير عدم الموثر يلزم ان يخرج الموجود عن كونه موجودا وذلك ايضا محال كما قررناه
في الماهية واما انه لا يجوز ان يكون تاثير الموثر في اتصاف الماهية بالوجود وذلك لوجهين الاول ان اتصاف الماهية
بالوجود ليس امرا زايدا على الماهية وعلى الوجود اذ لو كان زايدا لكانت له ماهية وله وجود فيكون اتصاف
تلك الماهية بذلك الوجود زايدا عليه ويلزم التسلسل الثاني ان بتقدير ان يكون الموصوفية امرا زايدا على الماهية
وعلى الوجود حصلت لها ماهية ووجود فحينئذ يعود التقسيم المذكور وهو ان الموثر اما ان يوثر في ماهيته او في وجوده
او في موصوفية ماهيته بوجوده والكل محال فثبت ان الموثر لو اثر لكان اما ان يوثر في الماهية او في الوجود او في
موصوفية الماهية بالوجود والكل محال فكان القول بالتاثير محالا **السوال الثالث** لو اثر شي في شي
لكان تاثير الموثر في الاثر اما ان يكون عين ذات الموثر وذات الاثر واما ان يكون ثالثا مغايرا لهما والقسمان
باطلان فكان القول بالتاثير باطلا انما قلنا ان كونه موثرا يمتنع ان يكون عين ذات الموثر وذات الاثر
[illegible] وذلك انه يمكننا ان نعقل ذات الموثر وذات الاثر مع الشك في كون ذلك الموثر موثرا في هذا الاثر مثلا
[illegible] الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته ونعقل هذا العالم ثم نشك في ان الموثر في وجود هذا العالم [illegible]
ذلك [illegible] اجزاء من معلولات واجب الوجود والمعلوم غير ما هو [illegible] معلوم فهذه الموثرية
التي هي غير معلومة مغايرة لذات الموثر ولذات الاثر الذي هو معلوم الثاني ان تاثير الموثر في الاثر نسبة
بين ذات الموثر وذات الاثر والنسبة بين الشيئين متاخرة عن تلك الذاتين والمتاخر عن الشي مغاير لذلك
الشي والثالث وهو انا نصف ذات الموثر بكونه موثرا في ذلك الاثر والموصوف مغاير للصفة
والرابع وهو انا نعلل الاثر لا بذات الموثر بل بكونه موثرا فانا نقول انما وجد هذا الاثر لان الباري تعالى اوجده
وابدعه وخلقه ولا نقول انما وجد هذا الاثر لانه تعالى موجود وواجب الوجود وصدق النفي والاثبات
يوجب التغاير فبطل بهذه الوجوه ان يقال كون الموثر موثرا في الشي عبارة عن ذات الموثر وذات الاثر
وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون الموثرية زايدة على ذات الموثر وذات الاثر وذلك لان على هذا [illegible] ان
يكون الموثرية امرا عدميا او ثبوتيا لا جايز ان يكون عدميا لان الموثرية نقيض [illegible] الاموثرية
عدم محض ونفي صرف وذلك معلوم بالضرورة وعدم العدم ثبوت فكون الموثر موثرا صفة ثبوتية
ثم نقول هذه الموثرية التي هي معلوم ثبوتي وهو مغاير لذات الاثر ولذات الموثر اما ان [illegible] او اما
بنفسه او عرضا مفتقرا الى الموصوف والاول محال لوجهين الاول وهو ان موثر [illegible]
وصفة له ولا يمكن تعقلها الا صفة للشي ونعتا له [illegible] ان يكون [illegible] الثاني ان [illegible]
يكون جوهرا قايما بالنفس فهذا الجوهر اما ان يكون بينه [illegible] الاثر نسبة واضافة او لا يكون [illegible] الاول
كان الكلام في تلك النسبة [illegible] الاول ويلزم التسلسل وان كان الثاني لم يكن بينه وبين الاثر [illegible]
ولم يكن بينهما [illegible] كان اجنبيا بالكلية عن ذلك الاثر ولما بطل هذا القسم تعين ان الموثرية تقدير

تقدير الثبوت وجب ان يكون صفة لذات المؤثر ومفتقرا الى تلك الذات وكل ما كان مفتقرا الى غيره كان
ممكنا لذاته مفتقرا في وجوده الى مؤثر فيلزم افتقار تلك المؤثرية في وجودها الى موجد اخر وحينئذ يعود
الكلام في تاثير المؤثر في وجود تلك المؤثرية ويلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا انه لو فرض مؤثر يؤثر
في اثر لكان تاثيره في ذلك الاثر اما ان يكون نفس المؤثر والاثر واما ان يكون مغايرا لهما والقسمان باطلان
فكان القول بالتاثير باطلا السوال الرابع الجواز متعلق بالطرفين اعني الوجود والعدم فلو كان جواز
الوجود يقتضي احتياج الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم يقتضي احتياج العدم الى المؤثر لكن احتياج العدم
الى المؤثر محال لان العدم نفي محض وسلب صرف فجعله مؤثرا واثرا محال ولان العدم مستمر من الازل الى الابد
والباقي لا يمكن اسناده حال بقايه الى المؤثر فثبت انه لو كان جواز الوجود محوج الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم
محوج العدم الى المؤثر وثبت ان احتياج العدم الى المؤثر محال فلزم ان يكون احتياج الوجود الى المؤثر ايضا محالا
السوال الخامس لو كان الجواز علة للحاجة الى المؤثر لكان الشي حال بقايه يفتقر الى المؤثر وهذا محال
[illegible] بان الجواز علة للحاجة الى المؤثر محال بيان الملازمة وهو ان الامكان من لوازم الماهيات الممكنة
ولازم الشي حاصل في جميع زمان وجوده فكان الامكان حاصلا حال بقاء الممكنات فلو كان الامكان
علة للحاجة الى المؤثر لزم افتقار الباقي حال بقايه الى المؤثر وانما قلنا ان هذا محال لان هذا يقتضي تحصيل
الحاصل وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون تاثير المؤثر حال بقاء الاثر في بقايه وبقاءه زايد على ذاته لانا نقول
بقاءه لما كان زايدا على ذاته لم يكن التاثير في بقايه تاثيرا في ذاته لكنا بينا ان ذاته من حيث هي هي ممكنة في الزمان
الثاني فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر لكانت ذاته من حيث هي هي محتاجة في الزمان الثاني الى المؤثر
وذلك محال لانه يقتضي تحصيل الحاصل وتكوين الكاين وهو غير معقول فوجب القطع بان الامكان ليس علة
للحاجة الى المؤثر لا يقال لم لا يجوز ان يقال الامكان علة للحاجة الى المؤثر بشرط الحدوث وهذا الشرط
غير حاصل حال البقاء فلم يلزم تحقق الحاجة حال البقا لانا نقول انا بينا فيما تقدم ان الحدوث لا يمكن
ان يكون علة للحاجة ولا جزءا لهذه العلة ولا شرطا فسقط سوالكم السوال السادس لا شك انا نشاهد
حدوث صور واعراض في هذا العالم فلو كان حدوث [illegible] الامكان علة للحاجة الى المؤثر فالمؤثر فيها
اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فبطل القول بالمؤثر انما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثر فيها
قديما لان تاثير ذلك المؤثر القديم فيها اما ان يكون موقوفا على شرط حادث او لا يكون فان كان الاول
عاد التقسيم الاول فيه ولزم ان يكون حدوث ذلك الشرط الحادث لاجل حدوث شرط اخر ويلزم التسلسل
وان كان الثاني كان اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله وما بعده لا لامر اصلا
والمتوقف [illegible] ن هذا قولا بوقوع الجايز لا عن سبب ولا عن مرجح وهذا يبطل القول بافتقار الجايز الى المرجح
وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون المؤثر في حدوث هذه الحوادث امرا حادثا لانه [illegible] الكلام يعود فيه

ولزم التسلسل وحصول اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك يبطل القول باثبات واجب
الوجود السوال السابع وهو ان نقول جملة ما يحدث في هذا الوقت اما ان يكون لها مؤثر واما ان لا يكون
فان لم يكن لها مؤثر فقد حدث الحادث لا عن مؤثر وذلك يبطل القول بافتقار الممكن والمحدث الى المؤثر وان كان
لها مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون قديما او حادثا والممتنع ان يكون حادثا لان المؤثر في الشي مغاير للاثر فلو كان المؤثر
في جملة الحوادث حادثا لكان ذلك الحادث مغايرا لجملة الحوادث وذلك محال لان كل ما كان حادثا كان
داخلا في جملة الحوادث وفي مجموعها ويمتنع ان يكون المؤثر فيها قديما لان ذلك القديم ما لم يكن مع احاد هذه الحوادث لم
يكن موجدا لها ومخرجا لها من العدم الى الوجود والان صار موجدا لها ومخرجا لها من العدم الى الوجود فيكون موجديه
هذا الموجد لها امرا حادثا متجددا وحينئذ يعود ما ذكرنا من تعليل جملة الحوادث لشي حادث وذلك محال على ما بيناه
وانه [illegible] اذا افتقر الحادث الى المؤثر لافتقرت هذه الموجدية الحادثة الى مؤثر فيلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان
[illegible] ون بهما يبطل الطريق الى اثبات الطريق واذا كان كذلك وجب ان يكون تلك الموجدية [illegible]
عن [illegible] القطع باستغنا الممكن المحدث عن المؤثر الجواب عن السوال [illegible] لم لا يجوز
ان يقال اثر المؤثر في الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده وقول السايل هذا يقتضي ايجاد الموجود وهو محال
فنقول ان ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد محال اما ايجاد موجود ما كان موجودا قبل الايجاد وانما حصل
ذلك حال الايجاد فلم قلتم انه محال الجواب عن السوال الثاني انه لو وقعت الشكوك والشبهات في ما هو شي في غاية الظهور
لكنه لا شك ولا شبهة في تجدد الحوادث والصور والاعراض وما ذكرتموه من التقسيم قايم ههنا بعينه وذلك لانه لو تجدد
امر وحدث امر لكان المتجدد اما الماهية او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود والكل محال فوجب ان لا يحصل التجدد
اصلا انما قلنا انه يمتنع تجدد الماهية لانه يلزم ان ينقلب السواد ما كان سوادا ثم انقلب سوادا وذلك يقتضي انقلاب الماهية
والحقيقة وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع تجدد الوجود لانه يقتضي ان ينقلب الوجود ما كان وجودا ثم [illegible] وذلك
يقتضي انقلاب الماهية وهو محال وانما قلنا انه يمتنع تجدد موصوفية الماهية بالوجود [illegible] الموصوفية ان لم يكن امرا
[illegible] الماهية وعلى الوجود امتنع [illegible] وان كان امرا زايدا فالمتجدد اما الماهية [illegible] وجودها ويعود
[illegible] التقسيم المذكور فثبت ان ما ذكرتم من التقسيم يمنع القول بتجدد الحدوث ولما كان ذلك مشاهدا [illegible] علمنا ان
ما ذكرتم من التقسيم باطل الجواب عن السوال الثالث ان ذلك التقسيم قايم [illegible] فسادا بالضرورة
وذلك لانه يقال ان حصل شي في هذه الساعة لكان [illegible] هذه الساعة اما ان [illegible] بنفسه [illegible] زايد [illegible]
والقسمان باطلان فبطل القول بحصوله في هذه الساعة انما قلنا [illegible] يجوز ان يكون حصوله [illegible] نفس [illegible]
في هذه الساعة نفس [illegible] ذات الارض لوجوه احدها انه يمكننا تعقل ذات السما [illegible] مع الشك
في حصولهما في هذه [illegible] الثاني ان حصولهما في هذه الساعة نسبة لتلك الذات الى هذه الساعة والنسبة

بين الشيئين مغايرة لهما والثالث ان ذات السماء والارض لو كانا نفس حصولهما في هذه الساعة ففي الساعة الثانية لم يبق حصولهما في الساعة الاولى فوجب ان لا يبقى ذاتهما في الساعة الثانية فان التزموا ذلك وقالوا الاجسام تحدث حالا بعد حال الزمناهم في واجب الوجود وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حصول السماء والارض في هذه الساعة زائدا على الذات لان ذلك الزائد يكون حاصلا لا محالة في هذه الساعة فيكون حصول ذلك الزائد في هذه الساعة زائدا عليه ولزم التسلسل فيثبت ان ما ذكروه من التقسيم حاصل في هذا المقام الذي عرف بطلانه بالضرورة فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم **الجواب عن السؤال الرابع** انه لا نزاع في ان الامكان لتعلق بطرفي الوجود والعدم الا ان رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر في الوجود ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثر في الوجود وهذا هو الكلام المشهور من ان علة العدم **الجواب عن السؤال الخامس** ان عندنا الذات الممكنة حال البقاء يفتقر الى المؤثر لا بمعنى ان المؤثر يعطيه حال البقاء وجودا اخر بل بمعنى انه يدوم ذلك الوجود بدوام ذلك المؤثر الاول ثم لم قلتم ان ذلك محال **الجواب عن السؤال السادس** فهو ان ذلك الاشكال انما يعظم اذا قلنا [illegible] هو العلة الموجبة بالذات اما اذا قلنا انه فاعل مختار اندفع الاشكال لا محالة **الجواب عن السؤال السابع** ان تاثير الشيء في الشيء نسبة مخصوصة بينهما وقد بينا ان هذه النسبة لا وجود لها في الاعيان فلم يلزم وقوع التغير في المؤثر فهذا هو الكلام في هذا المقام مع انه ليس لاحد من المتقدمين والمتاخرين خوض فيها بالتقرير والاشكال **المقدمة الثالثة من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود** في نفي الدور والدور هو ان يحصل موجودان ممكنان ويكون كل واحد منهما علة لوجود الاخر ومن الناس من احتج على فساد ذلك بان قال المؤثر متقدم بالذات على الاثر فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما بالذات على الاخر فكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على الشيء فيلزم كون كل واحد منهما متقدما على نفسه بمرتبتين وذلك محال لانه من حيث انه متقدم يقتضي ان يكون موجودا قبل ومن حيث انه متاخر يقتضي ان لا يكون موجودا قبل وهذا يقتضي ان يكون موجودا قبل وان لا يكون موجودا قبل فيلزم اجتماع الوجود والعدم في الشيء الواحد من الوجه الواحد وذلك محال واعلم ان هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة وهي اثبات التقدم الذاتي فنقول ليس المراد من هذا التقدم [illegible] لما بينا في اول هذا الكتاب ان [illegible] المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالزمان لان حركة اليد علة لحركة الخاتم مع ان هاتين الحركتين يحصلان معا ولا تقدم لاحديهما على الاخرى بالزمان البتة واذا بطل القول بان المؤثر يجب تقدمه على الاثر بالزمان فنقول ان عنيت بقولك المؤثر متقدم على الاثر بالذات كون المؤثر مؤثرا في الاثر رجع حاصل هذا التقديم الى التاثير فيقول لو كان كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل واحد منهما [illegible] على الاخر بتقدمة بالعلية لانها عين تقدمها من غير فرق ولكن فيها الاشد [illegible] عبارة بعبارة فان كان [illegible] يكون كل واحد منهما مؤثرا في الاخر معلوم البطلان بالضرورة [illegible] في ذكر هذا الكلام [illegible] ولا الى حجة وان لم يكن معلوم البطلان بالضرورة لم يكن تغير العبارة [illegible] واما ان كان المراد

ابطال الدور

٣٦

من قوله المؤثر متقدم بالذات على الاثر امرا مغايرا للتقدم بالزمان ومغايرا لنفس هذا التاثير فذلك التقديم لا بد من افادة تصوره ثم من اقامة الدلالة على ثبوته فان كل واحد من القايلين به غفلوا عن تلخيصه وتحصيله الى الان والاولى في ابطال الدور ان يقال المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل واحد منهما معلولا للاخر لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر فكان كل واحد منهما مفتقرا الى المفتقر الى نفسه فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه وذلك محال لان الافتقار الى الشيء اضافة بين المفتقر والمفتقر اليه والاضافة لا تعقل الا بين الشيئين والاولى ان يقال المفتقر اليه يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى المفتقر اليه فلو كان الشيء الواحد مفتقرا الى نفسه لزم ان يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد واجبا وممكنا معا وهذا يفضي الى الجمع بين النقيضين فان قال قايل الاضافيان كل واحد منهما علة لوجود الاخرى وذلك لانه يلزم من فرض وجود احدهما كان وجود الاخر قطعا ومن فرض عدم احدهما كان عدم الاخر قطعا فوجب كون كل واحد منهما علة لوجود الاخر **الجواب** ان قلنا الاضافات لا وجود لها في الخارج فقد زال السؤال وان قلنا لها وجود في الخارج قلنا المتلازمتان منهما معلولتان لوحدة السبب **المقدمة الرابعة من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود** في ابطال التسلسل واعلم انا قبل الخوض في تقرير هذا [illegible] نفتقر الى [illegible] مقدمة وهي ان العلة المؤثرة لا بد وان يكون موجودة حال وجود المعلول والدليل عليه انه لو لم يكن كذلك لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لاجل وجود تلك العلة وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف لا يقال لم لا يجوز ان يقال العلة حال وجودها توجب وجود المعلول بعد انقضايها وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العلة التي كانت موجودة قبل ذلك لانا نقول القول بان هذه العلة اوجبت في هذه الساعة حصول المعلول غدا قول باطل وذلك لان هذه العلة لما صدق عليها في هذه الساعة انها اوجبت ذلك المعلول فايجاب ذلك المعلول اما ان يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول فان كان الاول لزم حدوث ذلك المعلول في هذه الساعة لا بعد ذلك لانه لما صدق على تلك العلة انها اوجبت في هذه الساعة ذلك المعلول وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول فحيث وجد ذلك الايجاب في هذه الساعة لزم حصول ذلك المعلول في هذه الساعة فالقول بان ذلك المعلول يحصل لا في هذه الساعة بل في الساعة الثانية قول يناقض الكلام الاول وان قلنا ايجاب العلة لذلك المعلول عبارة عن امر مغاير لذلك المعلول ويترتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لان ذلك المغاير لا بد وان تصدق عليه انه موجب في هذه الساعة ذلك المعلول في الساعة الثانية فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته ويلزم التسلسل في الايجابات وكل ذلك محال فثبت بما ذكرنا ان المؤثر التام لا بد وان يوجد الاثر معه واذا عرفت هذه المقدمة فنقول البرهان على بطلان التسلسل من [illegible] اوجه **البرهان الاول** لو تسلسل الاسباب والمسببات لا الى نهاية لكانت باسرها موجودة [illegible] بناء على المقدمة التي قررناها من ان العلة والمعلول يوجدان معا واذا كان كذلك فنقول مجموع تلك الاسباب

ابطال التسلسل

والمسببات اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته [illegible] والاول باطل لان كل مجموع مفتقر الى كل واحد من احاده
وكل واحد من احاد هذا المجموع ممكن لذاته والمفتقر الى الممكن لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته فهذا المجموع ممكن لذاته
وكل واحد من احاده ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله موثر مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعه وبحسب كل
واحد من احاد مجموعه الى موثر مغاير له وكل ما كان مغايرا لمجموع الممكنات ولكل واحد من احاد مجموع الممكنات لم يكن
ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته كان واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات
الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب البرهان الثاني لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل
ممكن لذاته فله موثر فلذلك المجموع موثر فالموثر في ذلك المجموع اما ان يكون هو ذلك المجموع او شي من الامور الداخلة
فيه او شي من الامور الخارجة عنه لا جايز ان يكون الموثر في ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشي
موثرا في نفسه ولا جايز ان يكون الموثر فيه شيا من الامور الداخلة فيه لان كل ما كان موثرا في وجود مركب
وجب كونه موثرا في جميع افراد ذلك المركب فذلك الفرد الذي جعلناه علة لذلك المركب لما كان احد افراد
[illegible] المركب لزم كونه علة لنفسه ولزم كونه علة لعلة نفسه والاول باطل لامتناع كون الشي علة لنفسه والثاني
باطل لامتناع الدور [illegible] ولما بطل ان يكون علة ذلك المجموع نفسه او فردا من افراده [illegible] وجب ان يكون
علته امرا خارجا عنه والخارج عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا
لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته فثبت وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته و
هو المطلوب البرهان الثالث لو تسلسل الاسباب والمسببات لا الى نهاية فعلى هذا التقدير الاثر
الاخير موجود الا ان الخصم يقول الموثر الاول غير موجود فلنا ان ناخذ من هذا الاثر الاخير لا الى بداية جملة واحدة
ولنا ان ناخذ ايضا من المرتبة الخامسة من مراتب الاثار لا الى بداية جملة اخرى ولا بد وان يكون الجملة الاولى ازيد من
الجملة الثانية باربعة مراتب ثم لنطبق هذا الطرف الاخير من جانب الاثار على الطرف الاخير من هاتين الجملتين
و[illegible] هذا التطبيق ان الاول من هذه الجملة مقابل بالاول من تلك الجملة والثاني من هذه بالثاني من تلك
فاما ان يقابل [illegible] من احاد الجملة الزايدة بواحد من احاد الجملة الناقصة لا الى بداية فيكون الكل مثل
المعض[illegible] محال واما ان ينقطع الجملة الناقصة [illegible] فيكون الجملة الناقصة متناهية
ذلك الطرف والزايدة زادت عليها باربعة فيكون [illegible] الزايدة متناهية ايضا من ذلك الطرف فيكون
[illegible] ت [illegible] التصاعد طرف ومبدا وذلك يمنع من القول بانه لا نهاية لها ثم ذلك الطرف ان كان ممكنا لذا
[illegible] فلم يرجح فهذا خلف وان كان واجبا لذاته فذلك هو المطلوب واذا ظهرت هذه المقدمات
فلنرجع الى البرهان المذكور [illegible] وجود واجب الوجود وهو انه لا شك في وجود الموجودات
و[illegible] فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فان حصل في الموجود [illegible] واجب لذاته فذلك
هو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا لذاته افتقر الى موثر والدور [illegible] فلا بد من الانتها

الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب البرهان الثاني في اثبات واجب الوجود لذاته الاستدلال
عليه بامكان الصفات وتقريره ان نقول الاجسام متساوية في الماهية والحقيقة ومتى كان الامر كذلك كان كل
صفة تتصف بها جسم امكن اتصاف ساير الاجسام بها ومتى كان الامر كذلك افتقر كل واحد من الاجسام في اتصافه
بصفته المخصوصة الى مخصص ومرجح فهذا البرهان مبني على ثلث مقدمات المقدمة الاولى في ان الاجسام
متساوية في تمام الماهية واجود ما يمكن ان نذكره في هذا الباب ان الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكي والى العنصري والى
الكثيف والى اللطيف ومورد التقسيم يجب كونه مشتركا فيه بين الاقسام فاذن كونه جسما قدر مشترك فيه بين
الفلك والعنصر والكثيف واللطيف والحار والبارد وهذا الذي وقع الامتياز فيه هو صفات الجسم فثبت
ان الاجسام متساوية في ذواتها وحقايقها والاختلاف الحاصل بينهما ليس الا في صفاتها واعراضها وفي هذا المقام
ابحاث عميقة لا تليق بهذا المختصر المقدمة الثانية وهي ان الاجسام لما كانت متماثلة في الذوات ولحقايقها
وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر وذلك لان قابلية ذلك العرض ان كان من لوازم تلك الماهية
فاينما حصلت تلك الماهية لزم حصول تلك القابلية فوجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على واحد منها وان لم
يكن من لوازمها كان من عوارضها فيعود الكلام في قابلية تلك القابلية فان كانت ايضا من العوارض فيلزم
اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية لازمة لتلك الماهية وحينئذ يحصل المطلوب فان قيل افراد النوع الواحد وان
كانت متساوية في ماهية ذلك النوع لكنها غير متساوية في كون كل واحد منها ذلك الشخص وذلك المعين وذلك لان
تعين هذا ان كان حاصلا لذلك فهذا هو عين ذلك فلم يكن مغايرا له فثبت ان تعين كل واحد من الافراد غير حاصل
للفرد الاخر واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التعين شرطا لتلك القابلية في هذا الفرد ويكون تعين الفرد
الاخر مانعا من هذه القابلية واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما صح على فرد
من افراده والجواب اما على قول من يقول التعين امر عدمي فالسوال ساقط واما عند من يقول انه امر ثبوتي فجوابه ان ذلك
التعين ليس من لوازم تلك الماهية والا لزم ان يكون ذلك النوع في ذلك الشخص لكن ليس الامر كذلك لان هذا
الكلام مفروض في نوع حصل له افراد كثيرة بالفعل فاذن ذلك التعين الذي به صار ذلك الشخص ذلك المعين
[illegible] لتلك الماهية فهو عارض جايز الزوال وكل ما كان عارضا جايز الزوال وكل ما كان [illegible] لذلك الشخص
بسبب ذلك التعين وجب ايضا ان يكون جايز الزوال وذلك يقتضي ان يكون اتصاف كل واحد من الاجسام بما
اتصف به امرا ممكنا جايزا وعند هذا ظهر ان كل ما صح على العناصر فمثله صحيح على الافلاك وكما يمكن انقلاب الارض
ماء والماء هواء والهواء نارا فكذا يمكن انقلاب الفلك ارضا والارض فلكا وكما يمكن كون الفلك محيطا والارض
مركزا فكذا يمكن انقلاب كون الارض محيطا والفلك مركزا وهذه المقدمة كما انها عظيمة المنفعة في معرفة المبدا
فهي ايضا عظيمة المنفعة في معرفة المعاد وتصحيح ما ورد في القران من احوال القيمة المقدمة الثالثة
وهي ان كل جسم يوجد [illegible] في حيز معين ولا بد له من شكل معين ولا بد وان يكون اما صلبا واما رخوا وقد دللنا

على ان اختصاص كل واحد من الاجسام بصفة ... نه لابد وان يكون من الجائزات ولابد للجائز من مرجح
ومخصص فثبت بهذا افتقار جميع الاجسام في احيازها وصفاتها الى مخصص ومرجح ثم ذلك المرجح ان
كان جسمًا افتقر هو ايضا في حيزه المعين وشكله المعين وصفته المعينة الى مخصص ومرجح وذلك يقضي
الى التسلسل وهو محال كما تقدم فثبت افتقار جميع الاجسام في جميع صفاتها الى موجود ليس بجسم ولا بجسماني
ثم اذا اردنا ان نبين ان ذلك الموجود واجب الوجود لذاته رجعنا الى بعض ما ذكرناه في البرهان الاول
والله الهادي البرهان الثالث في اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى الاستدلال عليه بحدوث
الجواهر والاجسام وتقريره ثبت ان الاجسام محدثة وكل محدث فله محدث فالاجسام الى المحدث بيان
ان الاجسام محدثة فقد تقدم واما ان كل محدث فله محدث فللناس هنا طريقان الاول ان كل محدث فهو
جائز الوجود لذاته وذلك لان كل ما كان محدثا فقد كان قبل وجوده معدوما ولو لم يكن ماهيته قابلة للعدم لما
كان معدوما وايضا كل محدث فانه بعد حدوثه موصوف بالوجود ولو لم يكن ماهيته قابلة للوجود لما كان
كذلك فثبت ان كل ما كان محدثا فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ولا معنى للممكن الا ذلك فثبت
ان كل ما كان ... ثا فانه ممكن الوجود والعدم لذاته واما ان كل ممكن فانه مفتقر الى الموثر فلما مر تقريره في البرهان
الاول فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان معدوما ثم انقلب في ذلك الوقت المعين واجبا لذاته والذي يدل
على ان هذا الذي ذكرناه محتمل وجوه الاول ان العرض عندكم يستحيل البقاء واذا كان كذلك فوجوده
في الوقت الاول جائز الوجود ثم ان عدمه في الوقت الثاني واجب لذاته فاذا عقل ان يكون عدمه بعد
وجوده عدما واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير وجوده بعد عدمه واجبا
لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير موجودا الثاني هو ان هذا الان الذي هو اخر الماضي واول المستقبل
كما وجد يمتنع بقاؤه لان الحاضر لا يعقل ان يكون هو عين المستقبل فاذن يكون هذا الان واجب التجدد حين
حدو... جب الفناء بعد ذلك فاذا عقل هذا في الانات التي هي اجزاء الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث
الثالث ... ان شرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا يمنع حصوله في الازل لان الجمع بين النقيضين
محال ثم في لا يزل حدث ... لك الامكان وحدوث ذلك الامكان ليس من الفاعل لان كل ما كان حصوله من
كان ممتنع ... حصول عند فرض عدم الفاعل وصحة ... العالم في لا يزل حاصله سواء حصل الفاعل او لم
فعا... حدث هذه الصحة لا من الفاعل بل من ... ته فثبت ان حدوث الشي لذاته معقول سلمنا ان ما ذكرتم
يدل ... ن ... ث ... لكنه معارض بوجوه دالة على ان القول بوجود شي ممكن الوجود محال الحجة الاولى
انا اما ... ان الوجود نفس الماهية ... القول الوجود غير الماهية وعلى كل واحد من القولين فالقول بالامكان
والجواز ... اما على القول بان الوجود نفس الماهية فنقول الامر ... ذلك لان الشي الموصوف
بالامكان والذي يجوز ان يكون موجودا او يجوز ان يكون معدوما ... والعدم على

تلك الماهية تستدعي جواز كون تلك الماهية مقارنة للوجود والعدم ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال الوجود
هو نفس الماهية واما على القول بان الوجود غير الماهية فلان على هذا التقدير اما ان يكون الموصوف بالامكان
هو الماهية او الوجود او كون الماهية موصوفة بالوجود والكل محال فاما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان
هو الماهية لان كل ما كان ... يكن ان يثبت له مع تقرره مع عدم ذلك الشي فلو قلنا السواد يمكن ان يكون سوادا كان
معناه السواد يمكن ان يحكم عليه بانه غير سواد ومعلوم ان ذلك محال لانه يقتضي ان يكون حال كونه سوادا محكوما
عليه بانه غير سواد وذلك محال واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الوجود لانه يرجع حاصله
الى ان الوجود يمكن ان لا يكون وجودا وهذا ايضا باطل واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو
موصوفية الماهية بالوجود لان الذي ذكرناه في الماهية وفي الوجود عائد بعينه في موصوفية الماهية
بالوجود فثبت ان القول بامكان الموجود غير معقول سواء قلنا الوجود عين الماهية او غيره الحجة الثانية
لو فرضنا شيئا من الاشياء ممكن الوجود لكان ذلك الامكان اما ان يكون موجودا او معدوما لا جائز ان
يكون موجودا للوجوه الكثيرة التي ذكرناها في الجواب عن شبهة الفلاسفة في قدم الاجسام ولا جائز ان
يكون معدوما لان الشي بتقدير ان يكون ممكن الوجود كان موصوفا في نفسه بالامكان وذلك الامكان
رافع الامتناع والامتناع عدم ورافع العدم ثبوت فوجب ان يكون الامكان امرا ثبوتيا ولما كان القول
بكون الشي ممكن الوجود يقتضي ان يكون الامكان اما وصفا سلبيا او وصفا وجوديا وكان القسمان
باطلين كان القول بكون الشي ممكن الوجود باطلا الحجة الثالثة انا اذا قلنا الشي يجوز ان يكون موجودا
ويجوز ان يكون معدوما تقتضي تقرر ذلك الشي حال وصفه بكونه معدوما وهذا يقتضي كون المعدوم
شيئا وانتم لا تقولون به وايضا القائل بان المعدوم شي لا يمكنه القول بالامكان وذلك لان الامكان على
هذا التقدير اما ان يكون وصفا للماهية او للوجود لا جائز ان يكون وصفا للماهية لان الماهيات يستحيل
عليها الانقلاب والتغير فلا يعقل كون الامكان وصفا لها ولا جائز ان يكون وصفا ... د لان الوجود
قبل تجدده وحدوثه ما كان ثابتا ولا شيئا والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث واذا كان كذلك
امتنع القول بجعل الامكان صفة للوجود الحجة ... مرادنا من الامكان هو كون الشي بحيث يجوز ان
يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى من لفظ الامكان
زالت الشبهات المذكورة واذا عرفت هذا فنقول بقاؤه على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع عدم بقائه ايضا
على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع ولما جاز الامران امتنع رجحان احدهما على الاخر الا لمرجح ... انه يبقى عليه
ان يقال لم لا يجوز ان يكون محدث الاجسام محدثا او ان يكون قديما لكنه جائز الوجود لذاته او ان
الوجود كان ... اولي وعند هذا يفتقر في بيان كونه سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته الى الرجوع
الى ما ذكرناه في البرهان الاول الطريق الثاني في تقرير هذا البرهان ان نقول الاجسام محدثة

وكل محدث فهو محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث جائزا واكثر مشايخ المتكلمين كانوا
معولين على هذه الطريقة ثم لهولا الطريقان الاول الذين قالوا العلم باحتياج المحدث الى المؤثر علم ضروري
قالوا والذي يدل عليه ان كل من راى بناء رفيعا وقصرا مشيدا اضطر الى العلم بان له بانيا وصانعا حتى ان
من جوز حدوث ذلك البناء لا عن فاعل وبانى كان محكوما عليه بالجنون فعلمنا [illegible] ان هذه المقدمة بديهية
والثاني الذين قالوا ان هذه المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ المعتزلة كابي علي وابي هاشم وطريقهم
هو انهم يثبتون كون العبد موجدا لافعال نفسه ثم يثبتون ان افعالنا افتقرت الينا لانها حدثت بعد
ان كانت معدومة وعند هذا يظهر ان الحدوث علة الافتقار الى المحدث فالعالم لما كان محدثا وجب
افتقاره الى الفاعل وعلى تمسكهم بهذا القياس سوالات صعبة اولها انا لا نسلم ان الواحد منا محدث
لافعال نفسه وسياتي تقريره ان شاء الله تعالى في مسئلة خلق الافعال ولم لا يجوز ان يقال ان افعالنا تحدث
[illegible] دنا ودواعينا لا بقدرتنا على سبيل الاتفاق محال لما ذكروا ذلك انما يتدل في حدوث العالم
حتى يدل حدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة الى ذكر هذا القياس وثانيها هب ان افعالنا
واقعة بقدرتنا لكن لا نسلم ان علة الحاجة هي الحدوث ودليله الوجوه الكثيرة التي قدمناها في ان الحدوث
لا يمكن ان يكون علة للحاجة ولا جزا لهذه العلة ولا شرطا لها وثالثها بعد ان حدوثها علة لحاجتها
الينا لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هو ذلك الحدوث اعني ماهية الحدوث بشرط اضافتها الى تلك الافعال
الخاصة والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه ذلك الشرط الخاص فلا يلزم ان يحصل فيه الحاجة
الى الفاعل وبالله التوفيق البرهان الرابع في اثبات العلم بالصانع الاستدلال بحدوث الصفات
والعلماء حصروا ذلك في نوعين دلائل الانفس ودلائل الافاق اما دلائل الانفس فهي الاستدلال بتكون
الانسان من النطفة والله تعالى ذكر هذه الدلالة في القران العظيم في ايات كثيرة وتقريرها ان نقول
النطفة [illegible] لاجزاء في الصورة والشكل فاما ان يقال انها متشابهة الاجزاء في الحقيقة او ليست كذلك
وذلك لان الاطباء يقولون ان عند استيلاء حرارة الشهوة على البدن يحصل ذوبان في كل الاعضاء فبعضها
بعضا [illegible] ذوبان العظم وبعضها من ذوبان اللحم وبعضها من ذوبان العين وبعضها من ذوبان الغدد
فهو وان كان متشابه الصورة والصفة في [illegible] الا انه مختلف الطبيعة في الحقيقة والعظم يتولد مما ذاب
من العظم [illegible] يتولد مما ذاب من العصب وعلى هذا القياس جميع الاعضاء اذا عرفت هذا فنقول
ان كانت [illegible] النطفة جسما متشابه الاجزاء في الحقيقة فنقول لا شك ان تاثير حرارة الرحم وتاثير قوى
الكواكب [illegible] اليه على السوية [illegible] تاثير المؤثر متشابها وكان اجزاء القابل في الماهية والطبيعة
[illegible] وجب ان يكون الاثر متشابها ولهذا فان الفلاسفة قالوا [illegible] هو الكرة قالوا
لان قوة الطبيعة في البسيط واحدة والقابل متشابه فوجب ان يكون [illegible] متشابها وهو الكرة

ولما دل الحس على كون البدن مركبا من اعضاء مختلفة في الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية لزم
القطع بان المؤثر في تخليقها ليس هو الطبيعة ولا قوى الكواكب بل صانع حكيم مدبر بالقدرة والاختيار اما على
قول من يقول النطفة وان كانت جسما متشابه الاجزاء في الصورة لكنها مختلفة الاجزاء في الطبيعة فنقول ان كل مركب
فلا بد وان يكون مركبا من بسائط فكل واحد منها يكون بسيطا في نفس الامر وفي الحقيقة واذا كان كذلك فكل واحد
من تلك الاجزاء يكون القابل منها متشابهة الاجزاء في الحقيقة واذا كان كذلك فكل واحد من تلك الاجزاء يكون
واحدة ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء على شكل الكرة فوجب ان يكون بدن
الانسان على صورة الكرات مضمومة بعضها الى بعض ومعلوم انه ليس الامر كذلك وايضا فالنطفة رطوبة
رقيقة وما كان كذلك فانه لا يحفظ ترتيب الاجزاء ولا نسبة بعضها الى بعض فالجزء الذي يحصل من
دوبان الراس قد يصير اسفل والجزء الذي يحصل من دوبان القلب قد يصير فوق فكان يجب ان لا يبقى ترتيب
الاعضاء ووضعها على نسبة واحدة في الاكثر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان اخلاق كل واحد من
هذه الاعضاء وبقاءها على ترتيبها بتخليق قادر حكيم الا انه يبقى هاهنا ان يقال لم لا يجوز ان يقال انها حصلت
بتخليق بعض الملائكة او بتخليق الكواكب فانها احياء ناطقة فاعلة مختارة وعند ذلك لا بد من الرجوع الى البراهين
المتقدمة واما دلائل الافاق فبعضها سفلية عنصرية ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات والمعادن
والاثار العلوية وبعضها علوية فلكية ومجامعها الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب والاستقصاء
في هذا النوع من الدلايل مذكور في القران العظيم ومشروح في كتابنا المسمى باسرار التنزيل وانوار التاويل
وبالله التوفيق المسئلة الرابعة في ان الله تعالى قديم ازلي باقي سرمدي اعلم انا ذللنا في المسئلة الثالثة على وجود
انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته وكل ما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم
اصلا وكلما كان كذلك فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا ابديا فعلى هذا الاحتجاج بعد ذلك الى اقامة الدلالة
على كونه تعالى ازليا الا ان المتكلمين الذين كانوا قبلنا لما لم يذكروا تلك الطريقة [illegible] اثبات واجب الوجود
لا جرم كانوا معولين في اثبات كونه تعالى ازليا ابديا على وجوه اخر فنحن اردنا ان نذكر بالمراد تلك الوجوه ايضا
واعلم ان مشايخ المتكلمين لما اقاموا الدلالة على افتقار العالم الى صانع قالوا صانع العالم لو كان محدثا لافتقر
الى محدث اخر ولزم التسلسل وهو محال فوجب القول بان صانع العالم قديم فان قيل الاشكال على هذا
الاستدلال من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال خالق هذا العالم المحسوس شيء [illegible] وقال ذلك المحدث
شيء قديم وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل ايضا وهذا هو قول المفوضة واصحاب
الوسايط الا ترى ان الفلاسفة يقولون مدبر ما تحت كرة القمر هو العقل الفعال [illegible] هذا العقل الفعال
معلول لعقل اخر وذلك العقل معلول لعقل اخر الى عشر مراتب او اكثر ثم ذلك العقل الاول معلول لواجب الوجود لذاته
تعالى وعند المتوسطين [illegible] الاكبر خلق السيارات السبعة وفوض تدبير هذا العالم اليها واذا كان هذا

نام كتاب از تاليفات خود را آورده و شرح
مطلب را بهمان حواله فرموده

الاحتمال قايما فلابد من ابطاله السوال الثاني ان كل موجودين يفرضان فلابد وان يكونا معا او يكون احدهما
سابقا على الاخر فان كان معا لزم ان يكونا قديمين او محدثين لكنكم تقولون الاله قديم والعالم محدث وان كان
احدهما قبل الاخر وتقدم احدهما على الاخر اما ان يكون بمقدار متناهي او بمقدار غير متناهي فان كان بمقدار متناهي
كان كل واحد منهما محدثا وذلك محال وان كان بمقدار غير متناهي فذلك محال لوجوه الاول ان على هذا
التقدير يكون قد انقضى قبل اليوم مدة غير متناهية وانقضاء ما لانهاية له غير معقول والثاني انه كان يتوقف
حصول اليوم على ان ينقضي قبله ما لانهاية له وانقضاء غير المتناهي محال والموقوف على المحال محال فوجب ان يمتنع
حصول اليوم وحيث حصل اليوم علمنا ان المنقضي متناهي لا غير متناه الثالث ان المنقضي من زمان
الطوفان الى الازل اقل من المنقضي من زماننا هذا الى الازل فاذا طبقنا من هاتين الحلتين من هذين الطرفين
الطرفين الذين يلياننا وجب ان يظهر التفاوت من طرف الازل والا لكان البعض مثل الكل فيكون
... متناهية فيكون تقدم الله تعالى على العالم متناهيا الرابع لما كان تقدم الله تعالى على
العالم امرا ... ثبت وهذا التقدم لا يتقرر الا بهذه المدة كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه
مفتقرا الى تحقق هذه المدة والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود
لذاته هذا خلف الخامس ان المدة لا تعقل الا متعاقب الانات وتوالي الازمنة والساعات فلو كان الباري
تعالى سابقا على العالم بمدة لا نهاية لها ولا اول لها لزم حصول الازمنة المتوالية في الازل وذلك محال
لان توالي بعض الازمنة بالبعض يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير
والجمع بينهما متناقض لا يقال هذه الاشكالات انما يلزم اذا قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه بمدة موجودة
وزمان محقق ونحن لا نقول بذلك بل نقول انه تعالى سابق على العالم بمدة مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج
الذهن لانا نقول هذا الكلام ضعيف جدا لان تقدم الباري على العالم اذا كان حاصلا لا بحسب فرضنا
واعتبارنا بل بحسب ... الوجود سوا وجد الفرض او لم يوجد ثم ثبت ان ذلك التقدم والسبق ليس الا
بمدة غير متناهية وجب ان يكون حصول تلك المدة لا بحسب الفرض فقط بل بحسب الوجود والتحقق السوال
الثالث ان الازل والابد متقابلان تقابل السلب والايجاب وتقابل المتناقضين والمتعاندين وكل
امرين هذا شانهما فلابد وان يتميز احدهما عن الاخر فعلى هذا اخر الازل متصل باول الابد الا ان التقوا
بهذا ايضا ... كالنقطة فرضناها اخر ... اولا للابد فاول الابد كان حاصلا قبل ذلك لانا لو فرضنا
نقطة اخرى ... لم يصر الابد ازلا بسبب زيادة هذا القدر المتناهي عليه فاذن ليس
للازل البتة اخر و... للابد البتة اول فاذن لا يتميز الازل عن الابد البتة مع كون كل واحد منهما مناقضا للاخر
ومعاندا له ... هذا خلف السوال الرابع اذا قلنا ان الله تعالى كان موجودا في ... وسيكون موجودا في
الابد فقولنا كان يفيد ان امر كان موجودا وحاصلا وقد انقضى ومضى وقولنا ... يفيد ان امرا سيصير

وحاصلا وبعد ما حصل فاذن كل ما يصدق عليه انه كان وسيكون فهو محكوم عليه بكونه متجددا متغيرا
وذات الله سبحانه وتعالى لما كان واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان في الازل
وسيكون في الابد وانه كائن الان ثم انا اذا ما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بان كل ما لا يصدق عليه انه كان قبل
وسيكون بعد وانه كائن ... معدوم محض وعند هذا قال المنكرون انكم لما اثبتم ذاته منزها عن الجهات
والاين والاوضاع خرج هذا الاثبات عن العقل وقرب من العدم المحض ثم انكم لما اثبتموه الان منزها
عن ان يصدق عليه كان ويكون وهو كائن فهذا تصريح بالعدم المحض وان ادخلتموه تحت قولنا كان ويكون
وهو كائن امضى ذلك الحكم عليه بكونه متجددا متغيرا فكيف الخلاص عن هذه العقد المحيرة والمضايق
المضلة المعمية ونظم المعري هذا المعنى في شعر له فقال شعر قلتم لنا صانع حكيم قلنا صدقتم كذا نقول
زعمتم بلا زمان ولا مكان الا فقولوا هذا كلام له خبي معناه ليست لنا عقول الجواب عن السوال الاول
انا سنقيم الدلالة القاهرة ان شا الله تعالى في باب قدرة الله ... على انه لا خالق ولا موجد الا الله
تعالى وعند هذا اسقط القول بالمتوسطات الجواب عن السوال الثاني انا ذكرنا في ابطال ... حدوث الاجسام
ان تقدم بعض اجزا الزمان على البعض ليس بالزمان فتقدم ذات الباري تعالى على العالم يكون من هذا
الجنس الجواب عن السوال الثالث وهو السوال الطاعن في قولنا الباري تعالى سابق على العالم سبقا لا اول
له فاعلم ان ذلك السوال لازم على الكل سوا اقر ذلك الانسان بحدوث العالم وقدم الصانع او انكر ذلك
وذلك لانه ان اقر بحدوث العالم لزمه الاقرار بعدم لا اول له وان قال بقدم العالم لزمه الاقرار بوجود لا
اول له فعلى جميع التقديرات لابد من الاقرار بمعقول لا اول له ولابد من الاقرار بامر له اول واذا كان الامر
كذلك زالت هذه الشبهات الجواب عن السوال الرابع وهو قوله ان كل ما يصدق عليه كان ويكون
فهو متجدد متغير فنقول المراد من قولنا كان ويكون استمراره مع الازمنة الماضية والازمنة ... من غير ان
يكون متغيرا بحسب تغير هذه الازمنة وهذا المعنى مما يدركه العقل الذي نوره الله ... بهدايته وان كان الوهم
والخيال يعجزان عنه واعلم ان المشايخ رحمهم الله احتجوا على بقاء الصانع بوجهين الحجة الاولى قالوا لو
عدم بعد وجوده لكان اما ان يكون عدمه باعدام معدم او بطريان ضد او بانتفاء شرط و... محال لان القدرة
صفة موثرة والعدم نفي محض فيمتنع كون الاعدام بالفاعل ولا جايز ان يكون بطريان ضد لان هذا الضد محدث
والقديم اقوى من المحدث فكان اندفاع هذا الضد بسبب وجوده اولى من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث
ولا جايز ان يكون بسبب زوال الشرط لان ذلك الشرط بجب ان يكون قديما لان المحدث يمتنع ان يكون شرطا للقديم
واذا كان كذلك كان الكلام في عدمه كالكلام في عدم القديم الاول فيلزم التسلسل وهو محال الحجة الثانية
انه لو صح العدم عليه لكانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولو كان كذلك لكان مفتقرا الى الموثر وكل مفتقر
الى الموثر محدث فينتج انه لو صح العدم عليه بعد وجوده لكان محدثا وتقرير هذه المقدمات قد تقدم في مسلة

حدوث الاجسام لما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعد وجوده وبالله التوفيق المسيلة الخامسة في ان حقيقة الله
تعالى مخالفة لساير الحقايق لعين ذاته المخصوصة اعلم ان جماعة عظيمة من مشايخ علم الاصول زعموا ان الذوات
من حيث انها ذوات متساوية وانما يمتاز بعض الذوات عن البعض لاختصاصها بصفات مخصوصة ثم قالوا
بنا على هذا الاصل ان ذاته سبحانه وتعالى من حيث انها ذات مساوية لساير الذوات وانما يمتاز ذاته عن
ساير الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة لاجلها يصح الالهية وتلك الصفات هي وجوب الوجود
والقدرة التامة والعلم التام وزعم ابو هاشم انها صفة تقتضي لذاتها صفات اربعة وهي الموجودية والعالمية
والقادرية والحيية والذي نختاره ونقول به ان ذاته سبحانه وتعالى مخالفة لساير الذوات لنفس كونه تلك
الذات المخصوصة واعلم ان الخصم ربما قال في هذا الموضع ان كلامكم هاهنا متناقض لانكم تقولون انه تعالى
يخالف خلقه لذاته المخصوصة فقولكم المخصوصة يدل على مفهوم زايد على الذوات فكان هذا اعترافا بان المخالفة
انما وقعت بامر زايد على الذات فثبت ان قولكم انه تعالى يخالف ساير الذوات لذاته المخصوصة لا لامر زايد
على الذات كلام متناقض واعلم انا قبل الخوض في الدليل نذكر ما يزيل هذا الاشكال فنقول انه لا يجب في كل شي يخالف
شيا اخر ان يكون مخالفته لاجل امر زايد عليه والذي يدل عليه وجوه **الحجة الاولى** ان الشيين المختلفين
لو كان اختلافهما لاجل اختصاصهما بامر زايد لكان ذلك الزايد اما ان يكون مخالفا للاخر او لا يكون فان لم يكن مخالفا
للاخر امتنع كونه سببا لان يصير غيره مخالفا للاخر وان كان مخالفا للاخر وجب ان يكون مخالفته لاجل شي
اخر والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الانتهاء الى شيين يختلفان لنفسهما لا لامر
زايد **الحجة الثانية** وهو ان الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل الوجوه ثم قامت بكل واحدة منهما صفة
مخالفة للصفة القايمة بالذات الاخرى فعند هذا الفرض بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين والصفتان
كما كانتا مختلفتين وما كانتا متساويتين لا تنقلبان البتة مختلفتين وما كانتا مختلفتين لا تنقلبان البتة متساويتين
وعند هذا ظهر ان المختلفين لا يعقل الا ان يكونا مختلفين لذاتهما فاما فرض امرين مختلفين بسبب امر زايد على
ذاتيهما فذلك غير معقول **الحجة الثالثة** انا اذا فرضنا ذاتا وقامت بها صفة فالذات من حيث انها ذات
لا بد وان يكون مخالفة لتلك الصفة والا لم يكن احدهما بان يكون موصوفا والاخر بان يكون صفة اولى من العكس
واذا كان تلك الذات مخالفة لتلك الصفة كانت مخالفة تلك الذات لتلك الصفة لنفس الذات لا لامر زايد
فثبت بهذه الوجوه انه لا بد من الاعتراف بامور يخالف بعضها بعضا لانفسها وذواتها من حيث هي هي
لا باعتبار صفة قايمة بها واذا عرفت هذا فنقول قولنا الله سبحانه وتعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة المراد
منه ما ذكرناه وحينئذ واذا لخصنا محل النزاع فنقول الدليل على ان الله تعالى يخالف لغيره لذاته المخصوصة هو انه
[illegible] الذوات وقد عرفت ان الاشيا المتساوية في تمام الحقيقة
يجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر واذا كان كذلك كان اختصاصه [illegible] المخصوصة وعدم

اختصاصه

اختصاصه بصفات المحدثات [illegible] امر جايز افترجح ذلك الجايز على ساير الجايزات ان لم يكن لامر فقد ترجح الممكن لا عن
موجب وهو محال وان كان لامر عاد الطلب في اختصاص ذاته المخصوصة بذلك الامر ويلزم اما الدور واما التسلسل وهما
محالان فثبت ان القول بكون ذاته مساوية لساير الذوات في كونها ذاتا يفضي الى احد هذين المحالين فكان القول به محالا
وبالله التوفيق واحتج الخصم بان [illegible] الذوات متساوية في كونها ذوات واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون امتياز
بعضها عن البعض بسبب الصفات والاحوال انما بيان المقدمة الاولى فيدل عليه وجوه الاول انه يصح تقسيم الذات الى
الواجب والى الممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين والثاني وهو انا اذا عقلنا ذاتا فسوا اعتقدناه قديما او محدثا
او واجبا او ممكنا فان اعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على ان المفهوم من الذات واحد في كل المواضع
والثالث انا نقول المعلوم اما ذات واما صفة وصريح العقل شهد بان هذا التقسيم منحصر ولولا ان المفهوم
من كون الذات ذاتا امر واحد والا لم يكن هذا التقسيم منحصرا فثبت بهذه الوجوه ان الذوات متساوية
في كونها ذوات واما المقدمة الثانية وبيانه لما كان الامر كذلك وجب ان يكون امتياز بعض الذوات
عن البعض بسبب الصفات وذلك لانه لا شك ان الله تعالى متميز عن ساير الموجودات وثبت ان ذاته
مساوية لساير الذوات وما به الامتياز غير ما به الاشتراك فوجب ان يكون امتياز ذاته عن ساير الذوات
بامر زايد على الذات فيكون بالصفة لا يقال لم لا يجوز ان يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص
ذوات المحدثات بصفات ثبوتية وامتياز ذاته سبحانه وتعالى عن ذوات المحدثات بسبب تلك الصفات
عن ذاته لانا نقول الذات من حيث انها ذات لو كانت مستقلة بنفسها في التحقق غنية عن الصفات لزم جواز
ان تنقلب ذات السواد بياضا وذات البياض سوادا وذات الواجب عرضا حالا في المحل وبالعكس وكل
ذلك محال وان لم يكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الا مع الصفات وجب ان يكون امتياز ذات الحق
سبحانه وتعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات لا بسبب سلب الصفات **الجواب** لا نسلم ان الذوات
متساوية في كونها ذوات والوجوه الثلثة التي عولتم عليها قايمة بعينها في الصفات فيلزمكم ان يكون الصفات
متساوية في كونها صفات فيلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن البعض بصفات اخر ويلزم التسلسل وايضا
فالمفهوم من كونها ذوات كونها امورا قايمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبي
ولا نزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا فيه بين الذوات كلها انما النزاع في ان تلك الحقايق المحكوم عليها
بهذا القيد السلبي هل هي متساوية من حيث انها هي ودليلكم لا يفيد ذلك واعلم ان الخصوم زعموا ان الذوات متساوية
في تمام كونها ذوات ثم اثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمة فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشيا المتساوية
في تمام الماهية يلزمها لوازم مختلفة وذلك مما لا يقبله العقل السليم وقولنا فانا زعمنا ان الذوات والحقايق مختلفة
في انفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قايمة بانفسها غنية عن محل تحل فيها فحاصل قولنا يرجع الى
ان الاشيا المختلفة يلزمها لوازم متساوية وهذا غير ممتنع في العقول لان المختلفات متشاركة في كونها مختلفة و

تساوت ذكرناها تضاده والله الموفق المسئلة السادسة في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا

المذاهب الممكنة في هذه المسئلة لا تزيد على ثلثة احدها قول من يقول اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود وعلى الممكن الموجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين وهذا قول ابي الحسن الاشعري وابي الحسين واتباعهما القول الثاني ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم غير عارض لشي من الماهيات بل هو وجود مجرد وانما تميز عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو انه غير عارض لشي من الماهيات ووجود الممكنات اوصاف عارضة لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار ابي علي سينا في جميع كتبه القول الثالث ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد ثم ذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق سبحانه وتعالى ولحقيقته المخصوصة وهو المختار عندنا وعند طايفة عظيمة من علما الاصول فاما القول الاول فقد تكلمنا فيه في اول مسئلة ان المعدوم شي ام لا فلا نعيده واما القول الذي اختاره ابو علي بن سينا فنقول انه باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد على ما دلت الدلايل عليه ووافقنا فيه ابو علي بن سينا وايضا هذه المقدمة متفرعة على هذا القول فنقول الوجود من حيث انه وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يقتضي ان لا يكون عارضا للماهية او لا يقتضي ان يكون عارضا ولا ان يكون غير عارض بل الامران جايزان عليه فان اقتضى الوجود من حيث انه وجود ان يكون عارضا للماهيات وجب ان يكون وجود واجب الوجود عارضا لماهية من الماهيات فقولنا انه وجود مجرد غير عارض لشي من الماهيات قول باطل واما ان اقتضى الوجود ان يكون غير عارض لشي من الماهيات وجب ان لا يكون شي من الوجودات عارضا لشي من الماهيات البتة فهذه الممكنات اما ان لا يكون موجودة اصلا او ان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس ماهياتها فيكون لفظ الوجود واقعا على الموجودات بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي وقد بينا ان ذلك باطل فان هذا البحث متفرع على ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي واما ان قلنا الوجود من حيث الوجود لا يقتضي ان يكون عارضا للماهية ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ يمتنع ان يصير عارضا او غير عارض الا لسبب منفصل فيكون وجود واجب الوجود لا يصير مجردا الا لسبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره وهو محال وايضا فقد عرفت ان الماهيات المتساوية في تمام الماهية كل ما صح على واحد منها صح على الاخر فاذن كل ما صح على جميع الوجودات العارضة لماهيات الممكنات وجب ان يصح على واجب الوجود وكل ما ثبت لواجب الوجود وجب ان يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكنة وكل ذلك باطل قطعا ولما ثبت بهذا البرهان القاطع استيفاء هذه الاقسام ثبت ان القول الذي اختاره ابو علي بن سينا قول مردود الحجة الثانية على فساد هذا المذهب انه لو لم يكن للباري تعالى ماهية وحقيقة الا الوجود المقيد بالقيد السلبي وهو انه غير عارض لشي من الماهيات فمبدا وجود الممكنات اما ان يكون هو ذلك الوجود لا بشرط من ذلك السلب او بشرط من ذلك السلب فان كان المبدا هو ذلك الوجود لا بشرط من ذلك السلب وجب ان يكون سائر الوجودات مشاركا لذات الحق سبحانه وتعالى في تلك المبدائية وان كان المبدا هو الوجود بشرط من ذلك السلب كان السلب

ردّ قول ابن سينا از جانب امام

من مبدا الثبوت وذلك محال اذ لو جاز في العقل ان يكون العدم جزءا لعلة الثبوت فليجز ايضا ان يكون تمام علة الثبوت وحينئذ لا يمكننا ان نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الوجود المجرد مستلزما لصفة ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدا للممكنات قلنا التقسيم المذكور عايد في ذلك الوجود لتلك الصفة وهو ان المؤثر في ذلك الاستلزام اما الوجود لا بشرط ذلك السلب او بشرط ذلك السلب الحجة الثالثة اتفق الحكما على ان الوجود بديهي التصور والدلايل العقلية ناطقة بذلك واتفق الحكما على ان كنه ماهية الحق سبحانه وتعالى غير معقول للبشر والبراهين العقلية ناطقة ايضا بذلك واذا كان الوجود معلوم التصور وحقيقة الحق سبحانه وتعالى غير معلوم التصور وجب ان يكون حقيقة الحق سبحانه وتعالى غير الوجود فان قيل لم لا يجوز ان يكون المجهول من حقيقة الحق قيودا سلبية قلنا هذا باطل لان القيود السلبية معلومة ولذلك فانا يمكننا ان نعقل ان وجوده غير عارض لشي من الماهيات اصلا واتفقت الفلاسفة على ان المعلوم من الحق سبحانه وتعالى هو السلوب والاضافات الحجة الرابعة ثبت في علم المنطق ان الوجوب والامتناع والامكان كيفيات لنسب المحمولات الى الموضوعات مثلا اذا قلنا الانسان يجب ان يكون حيوانا فان الانسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول وثبوت الحيوان للانسان هو النسبة وهو المسماة بالرابطة ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا كلام حق معقول واذا عرفت هذا فاذا قلنا يجب ان يكون الباري تعالى موجودا فالباري هو الموضوع والموجود هو المحمول واسناد الموجود الى تلك الحقيقة هو الرابطة والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة واذا كان الامر كذلك لم يصر اثبات وجوب الوجود في حق الله تعالى معقولا الا اذا قلنا ان حقيقته مغايرة لوجوده الحجة الخامسة احتج ابو علي بن سينا على ان وجود الممكنات مغاير لماهياتها بان قال يمكننا ان نعقل هذه الماهيات عندما نشك في وجودها الى ان تقوم البرهان على كونها موجودة والمعلوم غير ما هو غير معلوم فماهياتها مغايرة لوجوداتها فكذا هاهنا يمكننا ان نعقل ان للعالم ما هو موجد الممكنات ما هو حال ما نشك في وجوده الى ان يثبت بالبرهان كونه تعالى موجودا والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذا يقتضي ان يكون حقيقته غير وجوده واعلم انه يمكنه ان يجيب عن هذا الوجه بفرق لطيف الحجة السادسة هاهنا مقدمة سلم ابو علي بن سينا واكثر العقلا صحتها واستقامتها وهي ان افراد النوع الاخير كل ما صح على واحد منها صح على كلها وقد بنى ابو علي بن سينا على هذه المقدمة في كتب الحكمة مطالب كثيرة اذا عرفت هذا فنقول لو كانت حقيقة الباري تعالى هو محض الوجود كان كل ما كان من لوازم ذاته وجب ان يكون حاصلا لجميع الوجودات وان كان وجودا خص الموجودات وكل ما كان ممتنعا على ذاته وجب ان يكون ممتنعا على سائر الموجودات وهذا يفضي الى التناقض لانه كان وجود هذه المحدثات الكاينات الفاسدات وجودا ضعيفا سريع الزوال والعدم وجب ان يكون الحق سبحانه وتعالى كذلك وكما ان وجود الحق سبحانه وتعالى واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان يكون هذه الموجودات الخسيسة كذلك وذلك يفضي الى التناقض وكل ذلك باطل واحتج ابن سينا على

صحة قولنا ان وجود الباري سبحانه وتعالى لو كان صفة عارضة لماهيته لكان مفتقرا الى تلك الماهية والمفتقر الى
الغير ممكن لذاته فذلك الوجود ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من موثر والموثر فيه اما تلك الماهية واما غير تلك الماهية
لا جائز ان يكون الموثر في ذلك الوجود هو تلك الماهية لان الموثر متقدم بالوجود على وجود الاثر فيلزم ان يكون
تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال ولا جائز ان يكون الموثر في ذلك الوجود غير تلك الماهية
لانه يلزم ان يكون الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى سبب منفصل وذلك محال **والجواب** كما ان الموثر متقدم
بالوجود على الاثر فكذا القابل متقدم بالوجود على المقبول ولا نزاع ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها
فيلزم ان يكون تلك الماهيات القابلة لتلك الوجودات متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال فان
قلتم لم لا يجوز ان يكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات لا بوجود اخر فلم لا يجوز ان
يكون الحال كذلك في جانب الموثر وبالله التوفيق **المسئلة السابعة في انه تعالى ليس بمتحيز** فيدل عليه وجوه
الحجة الاولى كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته فكل متحيز فهو ممكن الوجود لذاته وهذا يستلزم
ان كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته وجب ان لا يكون متحيزا اما ان كل متحيز فهو منقسم لذاته فهذا بناء على نفي
الجوهر الفرد وسياتي الكلام في هذه المسئلة واما ان كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته وذلك لان كل منقسم فهو
مركب وكل مركب فهو مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزاء الشي غير ذلك الشي وكل منقسم فهو مفتقر
في تحققه الى غيره وكل مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فثبت ان كل منقسم فهو ممكن لذاته **الحجة
الثانية** انا ذكرنا في مسئلة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو محدث فلو كان الباري سبحانه وتعالى متحيزا لكان
محدثا لكنه يمتنع ان يكون محدثا فيمتنع ان يكون متحيزا **الحجة الثالثة** ذكرنا في مسئلة حدوث الاجسام
ان كل متحيز فهو متناهي المقدار وكل متناهي المقدار فهو محدث ينتج ان كل متحيز فهو محدث والباري تعالى ليس
بمحدث فلا يكون متحيزا **الحجة الرابعة** ذكرنا في مسئلة اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى ان المتحيزات
متساوية في تمام الماهية فلو كان الباري سبحانه وتعالى متحيزا لكان ماهيته مساوية لساير الماهيات
في تمام الماهية ولو كان كذلك لافتقر في اختصاصه بصفات الالهية الى مرجح ومخصص وذلك محال فالقول بكونه
متحيزا محال **الحجة الخامسة** لو كان جسما لكان منقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الاجزاء
وهذا محال لامتناع حلول الصفة الواحدة في المحال المتعددة واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على
حدة وقدرة على حدة فيكون كل واحد من تلك الاجزاء موصوفا بجميع صفات الالهية فكان هذا تصريحا باثبات
الالهة الكثيرة وذلك محال على ما سياتي بيانه **الحجة السادسة** لو كان جسما ومتحيزا لكان مساويا لسائر
الاجسام في كونه جسما ومتحيزا وبعد هذا اما ان يكون مباينا لها في امر ذاتي واما ان لا يكون فان باينها
في امر ذاتي كانت الجسمية التي بها المشاركة مغايرة لذلك الامر الذي به حصلت المساواة فكانت ذاته مركبة
من جزئين بهما قوام حقيقته وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته هذا خلف واما ان لم يباين هذه الاجسام

المحدثة في وصف ذاتي اصلا لزم من حدوث هذه الاجسام وقولها العفونة والف... ... تعالى
الله عنه علوا كبيرا **الحجة السابعة** لو كان ... لكان مركبا من الاجزاء فتلك الاجزاء اما ان يكون متساوية
في الماهية او مختلفة في الماهية فان كان الاول ... كما صح في الجزء الفوقاني ان يكون فوقا صح في التحتاني ان يكون
فوقا فاختصاص كل واحد منهما بما ... الترتيب ... يكون امرا جائزا مفتقرا الى المخصص والمرجح فيكون
لا محالة مفتقرا ذلك الجسم الى المركب والمؤلف ولو كان كذلك امتنع ان يكون صانعا للعالم واما الثاني وهو ان
يكون تلك الاجزاء مختلفة بالماهية فكل واحد من تلك الاجزاء المفترضة يكون له طبيعة واحدة وخاصية واحدة فالذي
يصح ان يكون ممسوسا بيمين الجزء الفرد من تلك الاجزاء صح ايضا ان يكون ممسوسا بيساره بالضد واذا كان كذلك كان
التفرق على تلك الاجزاء جائزا واذا كان كذلك فتلك الاجزاء قد تركبت واجتمعت مع جواز ان يكون متفرقة
متباينة ومتى كان الامر كذلك افتقرت في تالفها وتركبها الى المؤلف والمركب وكل ذلك على خالق العالم محال **الحجة
الثامنة** انه لو لم يكن الجسم ... ... فانا ما نعلم من الالهية لتعذر ... في الهيئة الشمس والقمر لانه لا سبيل
لنا الى القدح في الهية كل واحد منهما الا بكونه جسما مركبا من الاجزاء متناهيا في القدر فاذا جوزنا كون الاله تعالى جسما
متناهيا انسد هذا الطريق ولا يمكننا القدح في الهية الشمس والقمر ولما كان ذلك باطلا علمنا ان القول بان الاله
تعالى جسم قول باطل وبالله التوفيق **المسئلة الثامنة في انه تعالى ليس في مكان ولا في جهة** واعلم ان كثيرا
ممن يثبت كونه تعالى في الجهة يزعم ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر سريان العرض في الجوهر او يكون
مباينا عن الاخر في الجهة مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس ويدعي ان العلم بان كل موجودين فلا بد وان يكونا
على احد هذين القسمين علم ضروري وان العلم بامتناع وجود موجودين لا يكون احدهما ساريا في الاخر ولا مباينا
عنه في الجهة علم ضروري بديهي لا يقبل الشك واعلم انا نحتاج الى ان نبين ان هذه المقدمة ليست بديهية والذي
يدل عليه وجوه **الحجة الاولى** ان العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها بالجمع العظيم ... ... ان
هذه المقدمة بديهية لامتنع اتفاق الجمع العظيم على انكاره ونرى جمهور الاذكياء من العقلاء متفقين على بطلان
هذه المقدمة فان اثبات الجهة لله تعالى لم يقل به الا الحنابلة والكرامية واما كل من سواهم فهم متفقون على اثبات
ذاته سبحانه وتعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة فظهر ان هذه المقدمة ليست بديهية **الحجة الثانية**
ان صريح العقل يشهد بان زيدا وعمرا وان كانا يشتركان كل واحد في معنى الانسانية ويمتاز كل واحد منهم عن الاخر
بطوله وقصره وسواده وبياضه وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فاذن مفهوم الانسان من حيث انه انسان
امر مغاير للطول والقصر ولكونه هاهنا وهناك ولكونه اسود وابيض ثم الانسان من حيث انه انسان اما ان
يكون له قدر معين وحيز معين واما ان لا يكون كذلك والاول باطل والا لما كان مشتركا فيه بين الاشخاص ذوي
الاحياز المختلفة والمقادير المختلفة فثبت ان الانسان من حيث انه انسان ليس له قدر معين ولا شكل معين
ولا حيز معين واذا كان كذلك فالمعقول قد خرج عن المحسوس الى غير المحسوس فكيف يبعد في خالق كل المحسوسات

الحكم بصحة ... الشكل والقدر والجهة فان مثل الانسان من حيث انه انسان لا وجود له في الخارج بل في العقل ونحن
ندعي ان كل ما كان موجودا في الخارج فلا بد وان يكون ... ساريا في الآخر او مباينا عنه في الجهة فان احد المباينين
من الآخر قلنا نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود في الخارج منزها عن المقدار والجهة بل غرضنا منه انه يمكنا ان
نعقل امرا من الامور مع ان العقل لا يثبت له جهة ولا قدرا وقد ... لنا بهذا ... هذا القدر واذا لم يكن تصور مثل
هذا الموجود مستبعدا في العقل فبعد ذلك ادعاء ان هذا الموجود هل هو موجود خارج الذهن ام لا يكون موقوفا على دليل
منفصل **الحجة الثالثة** انا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة ثم الحال لا يمكن ان تحل بقوة الباصرة عن ان تستحضر
لنفسه صورة وشكلا وكذلك الوهم والخيال من اصدق الدلائل على انه لا يجب ان يكون لكل موجود صورة وشكل لانه صورة
عند الخيال من نفسه ولا شكل عند الوهم من نفسه **الحجة الرابعة** ان اجلى العلوم البديهية الاولية ان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذا العلم لا بد وان يكون مسبوقا بتصور معنى النفي ومعنى الاثبات فهل تمكن العقل من ان
نقول ان معنى النفي لا بد وان يكون ... في معنى الاثبات او مباينا عنه ... هذا الحكم ممتنع لانه نعلم ان
استحضار متصورين في العقل يجب ان لا يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه بالجهة امر جائز **الحجة الخامسة**
وهو ان صريح العقل يشهد بان كل موجودين يفرضان فاما ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه بالجهة
او لا ساريا في الآخر ولا مباينا عنه بالجهة فهذا القسم الثالث لا شك انه حاصل بحسب القسمة العقلية واذا
رجعنا الى انفسنا لم نجد البتة في عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم الثالث بل نجد العقل فيه متوقفا بين النفي
والاثبات طالبا للحجة على الجزم بالنفي او الجزم بالاثبات فعلمنا ان امتناع هذا القسم ليس من الاوليات **الحجة السادسة**
وهو ان عقولنا تشير الى ماهيات مع انا نعلم بالضرورة انه ليس لتلك الماهيات احياز ولا جهات فان ماهية الاعداد
مثل مسمى الواحد ومسمى الاثنين وكذا سائر مراتب الاعداد امور يدركها العقل ولا يمكنه ان يحكم على ماهية الواحد من
حيث انه واحد بان مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا بل يعقل العقل هذه الماهيات ولا يعتبر
معها البتة لا مقدارا ولا شكلا ولا مكانا ولا جهة ولا حيزا فثبت بمجموع هذه الوجوه ان العقل من حيث انه هو لا يستبعد
تصور المعقول حال ما لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا قدرا ولا شكلا فثبت ان العلم بامتناع هذا الموجود ليس
من العلوم البديهية **المقدمة الثانية** ان مرادنا من قولنا ان الشيء العالي مختص بالمكان والجهة انه يمكن
ان يشار اليه اشارة حسية بانه ها هنا او هناك ولا شك ان العالم في المكان والجهة بهذا التفسير فلو كان
الباري تعالى مختصا بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من احد امرين اما ان يكون الباري تعالى مماسا
للعالم او محاذيا فاما ان يكون الباري تعالى مشارا اليه بحسب الحس بانه ها هنا او هناك مع انه لا يكون مماسا
للعالم ولا محاذيا له فهذا غير معقول **المقدمة الثالثة** ذهب السواد الاعظم من العقلاء الى انه تعالى منزه
في وجوده عن المكان والحيز والجهة وقالت الكرامية انه مختص بجهة فوق وهذا القول بحسب القسمة العقلية
يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان يقال انه مماس للعرش وثانيها انه مباين للعرش ببعد متناه واكثر طوائف الكرامية قالوا

باحد هذين القولين وثالثها ان يقال انه مباين للعرش ببعد لا نهاية له وهذا هو قول الهيصمية ... فهو
اما ان يكون نفيا لكونه في الجهة او يكون قولا غير معقول و... لانه اذا كان العالم في احد الجانبين وذات الباري
تعالى في الجانب الآخر كان البعد بينهما محصورا بين ما فالقول بان ما لا نهاية له محصور بين حاصرين قول لا يقول
من يفهم معاني هذه الالفاظ واذ لخصنا هذه المقدمات فلنرجع الى ذكر الدلائل **الحجة الاولى** كل ما كان في
جهة فاما ان يكون غير محتمل للقسمة واما ان يكون محتملا للقسمة فان لم يكن محتملا للقسمة مع انه مشار اليه بحسب
الحس كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد والجسيم واتفقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة
واما ان يكون مشارا اليه مع انه محتمل للقسمة كان جسما مركبا من الاجزاء والابعاض وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة
الاولى ولهذا السبب اتفق اصحابنا على ان كل من اثبت الله تعالى في الحيز والجهة لا بد وان يعترف بكونه مركبا من الاجزاء
والابعاض واعلم ان اصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بان قالوا لو كان تعالى في جهة فوق لكان اما ان يكون اكبر من العرش او كان
مساويا للعرش او كان اصغر من العرش فان كان اكبر من العرش كان القدر المساوي من العرش مغايرا للقدر الفاضل منه من
فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض واما ان كان مساويا للعرش وثبت ان العرش منقسم الى الاجزاء والابعاض كان المساوي
له في المقدار منقسما مركبا من الاجزاء والابعاض واما ان كان اصغر من العرش فاما ان يكون قد بلغ في الصغر الى ان كان
مساويا للجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى فيكون في غاية الصغر والحقارة وجل ربنا عن ذلك باتفاق العقلاء واما ان يكون
اكبر من الجوهر الفرد فيعود القول بكونه مركبا منقسما واعلم ان على قول من يقول كل متحيز فهو قابل للقسمة ابدا لا يحتاج الى
ذكر هذا القسم بل يقول كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فانه لا بد وان يتميز منه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه
عن تحته فيكون منقسما الى الاجزاء والابعاض وذلك مما بينا امتناعه في المسألة السالفة **الحجة الثانية** كل ما
كان مشارا اليه بحسب الحس فهو متناهي من جميع الجوانب وكل ما كان متناهيا من جميع الجوانب فهو محدث وانما قلنا ان
كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين الاول البرهان المذكوران في مسألة حدوث الاجسام
على تناهي الابعاد وذلك هو العمدة القوية التي لا ريب فيها والثاني انه تعالى لو كان غير متناهي لكان اما ان يكون غير متناهي
من جميع الجوانب او من بعض الجوانب لا جائز ان يكون غير متناهي من كل الجوانب لان على هذا التقدير يلزم ان
يكون العالم ساريا في ذات الله تعالى وحالا فيه فيلزم ان يكون ذاته مخالطة للقاذورات تعالى الله عن هذه المقالة
وعن هذا الوهم والخيال ولا جائز ان يقال انه غير متناهي من بعض الجهات دون البعض وذلك لان الجانب المتناهي
من ذاته اما ان يكون مساويا للجانب الذي هو غير متناهي في الحقيقة والماهية واما ان لا يكون مساويا فان كان الاول
فكل شيئين متساويين من جميع الوجوه فكل ما يصح على احدهما يصح على الآخر فيلزم ان يقال الجانب الذي هو غير
متناهي يصح ان ينقلب متناهيا والجانب الذي هو متناهي يصح ان ينقلب غير متناه فيكون الفصل والوصل والتمزق
والتفرق جائزا على ذات الله تعالى ويفتقر ذلك التاليف الى مؤلف وذلك التركيب الى مركب وذلك على خالق
العالم محال ممتنع واما ان كان الجانب المتناهي مخالفا في الماهية للجانب الذي هو غير متناه وكل ذات كانت

[illegible] الماهية والطبيعة ولابد وان ينتهي ذلك التركيب الى اجزاء يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا
خاليا عن التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزاء البسيطة لابد وان يماس بيمينه شيئا وبيساره شيئا اخر فذلك الذي ماسه
بيمينه يمكن ان يماسه بيساره وبالضد واذا كان ذلك [illegible] كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا فحينئذ يكون التاليف
والتفرق جائزين على تلك الاجزاء ومتى كان الامر كذلك [illegible] افتقار تركيبه الى مؤلف ومركب وكل ذلك محال فثبت
بما ذكرنا انه تعالى لو كان مشارا اليه بحسب الحس لكان متناهيا من جميع الجوانب فنقول انه متى كان كذلك وجب ان يكون
محدثا وذلك لان كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب كان وجوده ازيد مما وجد وانقص مما وجد جائزا واذا كان كذلك
كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات مفتقرا الى مخصص ومقدر وكل ذلك على خالق العالم محال وايضا اذا كان
متناهيا من كل الجهات لم يكن فوق كل الموجودات اذ فوقه امكنة خالية عنه فلم يكن فوق الكل والخصم ينكر ذلك ولا يرتضيه
فثبت ان كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس محال **الحجة الثالثة** لو كان ذاته مختصا بمكان وجهة لكان اما ان يصح عليه
ان يخرج منها او لا يصح فان صح لزم كونه محلا للحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان جسما [illegible] ابطلناه في مسألة حدوث
الاجسام وان تعذر عليه الخروج منها كان كالزمن المقعد العاجز عن الحركة وذلك صفة نقص وهو على الله تعالى محال
الحجة الرابعة وهو انه تعالى لو كان في مكان وجهة فهذا المكان الذي حكم الخصم بانه تعالى حاصل فيه اما ان يكون
موجودا او معدوما فان كان موجودا والباري تعالى مختص بالمكان والجهة من الازل الى الابد فحينئذ كان ذلك المكان
موجودا مع الله تعالى في الازل وهذا محال لان ذلك المكان لما كان موجودا وكان قابلا للقسمة كان ذلك عين الجسم
فكان هذا قولا بقدم الاجسام وايضا المكان لا يفتقر في وجوده الى المتمكن لان الخلاء جائز بالاتفاق واما الباري
سبحانه وتعالى فانه عند الخصم يمتنع وجوده في غير الحيز والجهة فعلى هذا يكون الباري تعالى مفتقرا في وجوده
وتحققه الى وجود المكان ووجود المكان غني عنه فكان الباري تعالى على هذا التقدير ممكنا لذاته مفتقرا الى غيره
وكان المكان واجبا لذاته غنيا عن غيره فكان المكان اولى بان يكون هو الاله سبحانه والاله اولى بان يكون هو العبد وكل
ذلك ساقط من القول واما اذا قيل بان المكان الذي حكم الخصم بكونه تعالى حاصلا فيه معدوم صرف ونفي محض فهذا محال
من القول لان النفي المحض والعدم الصرف لا تحصص له ولا تعين له وما كان كذلك استحال القول بحصول الموجود
فيه فثبت ان القول بحصول الباري تعالى في المكان محال فان قيل فهذا الاشكال بعينه وارد في كون الجسم في المكان
قلنا المراد من كون الجسم في المكان كونه بحيث يمكن ان يشار الى كل واحد من جوانبه بانه غير الاخر وبانه متصل به وما
له مرجع حاصل كونه في المكان والجهة الى مقداره واتصال بعض اجزائه بالبعض فان ادعيتم هو لكم الله تعالى في المكان
هذا المعنى كان هذا تصريحا بكونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة الاولى **الحجة
الخامسة** الاحياز والجهات اما ان يكون متساوية في الماهية او مختلفة في الماهية فان كان الاول لزم من
صحة اختصاص الباري ببعض الاحياز صحة اختصاصه بسائر الاحياز بدلا عن ذلك الحيز واذا كان حصوله في كل
واحد منها بدلا عن الاخر امرا جائزا كان حصوله في بعض تلك الاحياز بدلا عن الباقي امرا جائزا فيفتقر ذلك الاختصاص

٣٤

الى المخصص وهو على القديم محال واما ان قلنا ان الاحياز مختلفة في الماهية والحقيقة [illegible] بعض تلك الاحياز
اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه وخاصية بعضها اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه فنقول هذه الاحياز اشياء متباينة
بالعدد ومتباينة بالماهية ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة فهي اشياء موجودة قائمة بانفسها موجودة في الازل
فاذا كانت هذه الاحياز غير متناهية كان قد وجد مع الله تعالى في الازل موجودات قائمة بالنفس غير متناهية وذلك
لا يرتضيه المسلم فثبت ان القول بان الله تعالى في الجهة محال **الحجة السادسة** العالم كرة واذا كان كذلك وجب
ان لا يكون في الجهة اصلا وانما قلنا ان العالم كرة وذلك لانا اذا رصدنا كسوفا قمريا فاذا وجدناه في البلاد الشرقية
في اول الليل وجدناه في البلاد الغربية في اخر الليل فعلمنا ان اول الليل بالمشرق هو اخر الليل بعينه بالمغرب وذلك
يدل على ان العالم كرة اذا ثبت هذا فنقول الجهة التي هي فوق رؤوسنا هي بعينها اسفل لاوكيل الذين يكونون على ذلك
الوجه الاخر من الارض فلو كان تعالى فوقا لنا لكان اسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب من الارض ولو كان فوقا
لهم لكان اسفل لنا فثبت انه لو كان في جهة لوجب ان يكون اسفل بالنسبة الى بعض جوانب العالم ولما كان ذلك
باطلا ثبت انه يمتنع كونه تعالى في المكان والجهة احتج الخصم بالعقل والنقل اما العقل فانه تعالى لابد وان يكون في حيز
وجهة واذا ثبت هذا وجب ان يكون في جهة الفوق اما المقام الاول وهو انه تعالى في الحيز والجهة واحتجوا
عليه بوجهين الاول ان كل موجودين فلابد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالعرض الساري في الجوهر او يكون
مباينا عنه بالجهة كالجسمين والعلم بذلك ضروري والثاني ان الجسم مختص بالحيز والجهة وانما كان كذلك لانه
قائم بالنفس والله تعالى يشاركه في كونه قائما بالنفس فوجب ان يكون مشاركا له في الحصول في الجهة واما المقام
الثاني وهو انه تعالى لما ثبت انه يجب ان يكون في الجهة فنقول يجب ان يكون تلك الجهة هي جهة فوق ويدل عليه
وجهان الاول ان اشرف الجهات جهة فوق وتخصص اشرف الجهات باشرف الموجودات هو المناسب المعقول
والثاني ان الخلائق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون الايدي الى جهة العلو عند الدعاء والتضرع وذلك
يدل على ان فطرتهم تشهد بان معبودهم في جهة العلو واما النقل فهو الالفاظ الموهمة لاثبات الجهة كقوله
تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وقوله يخافون ربهم من فوقهم **والجواب
عن الشبهة الاولى** انه لا شك ان قسمة العقل تقتضي انقسام الموجودات الى ثلثة اقسام وذلك لان كل موجودين
فاما ان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بالحيز او لا ساريا فيه ولا مباينا عنه بالحيز فان ادعيتم
ان القسم الثالث ممتنع الوجود والعلم بامتناعه ضروري فقد ابطلناه وان سلمتم ان ابطال هذا القسم
الثالث ليس معلوما بالضرورة بل بالدليل فنقول قولكم ان كل موجودين فاما ان يكون احدهما ساريا
في الاخر او مباينا عنه بالجهة انما يصح لو ثبت فساد القسم الثالث فانتم اذا اثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة
وقع الدور فيكون ساقطا **والجواب عن الشبهة الثانية** فنقول لم لا يجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالحيز
والجهة لذاته المخصوصة لا لوصف اخر وذلك لان اختصاص الذات بالصفة لو كان لاجل صفة اخرى لزم التسلسل

فلابد من ... بالة لذاته فلم لا يجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالجهة والحيز من هذا الباب
الجواب عن الشبهة الثالثة وهي قولهم اشرف الجهات جهة العلو فنقول هذا الكلام ساقط من وجوه الاول ان
هذا الكلام مقدمة خطابية فلا يلتفت اليها في العقليات والثاني انا قد بينا انه لما كان العالم كرة كان كل جهة
يشار اليها هي وان كانت فوقا بالنسبة الى البعض لكنها ... بالنسبة الى الباقين والثالث انا اما ان يقال
لا نهاية لامتداد ذات الله تعالى في جهة العلو او يكون لامتداد ذاته نهاية ... ولم يعرض في ذاته نقطة الا
وفوقها نقطة اخرى فلا شي يعرض فيه الا وهو سفل لا علو مطلق وان كان الثاني امكن ... طرفه العلوي خلا
وكان ذلك الخلا اعلى منه فان لم يكن علوا مطلقا والرابع ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة يكون حاصلا للحيز
والجهة بالذات ويكون حاصلا للمتمكن بالعرض ... في ذلك المكان فحصول هذا الشرف للمكان
والجهة اتم مما للمتمكن فلو كان الباري تعالى ... ان يكون المكان اشرف في هذا الباب من الباري تعالى
وهو باطل الجواب عن الشبهة الرابعة ... وهو انه لو كان رفع الايدي الى السماء يدل على كون المعبود في الارض
ولما بطل ذلك فكذا ما قالوا والجواب عن الوجوه النقلية فاعلم ان هاهنا قانونا كليا وهو انا اذا رأينا الظواهر
النقلية معارضة للدلايل العقلية فان صدقناهما معا لزم الجمع بين النفي والاثبات وان كذبناهما معا لزم رفع
النفي والاثبات وان صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الدلايل القطعية لزم الطعن في الظواهر النقلية ايضا
لان الدلايل العقلية اصل للظواهر النقلية فتكذيب الاصل لتصحيح الفرع يفضي الى تكذيب الاصل والفرع معا
فلم يبق الا ان يصدق الدلايل العقلية ونشتغل بتاويل الظواهر النقلية او نفوض علمها الى الله تعالى وعلى التقديرين
فانه ظهر ان الظواهر النقلية لا تصلح معارضة للقواطع العقلية فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب ومن اراد
الاستقصاء في تاويل الظواهر الواردة في القران والاخبار فعليه بكتاب اسرار التنزيل وانوار التاويل وبالله
التوفيق المسيلة التاسعة في انه سبحانه وتعالى يستحيل ان يحل ذاته في شي ويستحيل ان يحل صفاته في شي
اعلم ان النصارى يذكرون الحلول تارة والاتحاد اخرى وكلامهم في غاية الخبط ونحن نذكر تقسيما مضبوطا
فنقول القوم اما ان يقولوا بالحلول او بالاتحاد اما الذات الله تعالى او الصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح ٣٣
عيسى عليه السلام او بالنسبة الى بدنه واما ان لا يقولوا بشي من ذلك بل يقولوا انه تعالى اعطاه قدرة على خلق الاجسام ٣٣
والحيوة وعلما بالمغيبات واما ان لا يقولوا ايضا بذلك بل يقولوا انه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف كما سمي ٣٣
ابرهيم خليلا على سبيل التشريف فهذه هي الوجوه التي يحتملها كلامهم فنقول اما القول بالحلول فهو باطل لانه تعالى
لو حل في شي لكان اما ان يحل مع وجوب ان يحل او مع جواز ان يحل والاول باطل لوجهين احدهما ان ذلك يقتضي
اما حدوث الحال او قدم المحل وكلاهما باطل والثاني انه لما حل مع وجوب ان يحل كانت ذاته مفتقرة الى ذلك
المحل والمفتقر الى المحل ممكن بالذات واما القسم الثاني وهو انه تعالى يحل مع جواز ان يحل فهذا ايضا باطل
لان المعقول من الحلول كون الحال مفتقرا الى المحل ومحتاجا اليه فاذا لم يوجد هذا المعنى لم يتحقق معنى الحلول

فيل لم لا يجوز ان يقال انه حل مع وجوب ان يحل قوله لزم اما قدم المحل او ح... الا نسلم لم لا يجوز ان يقال
ان ذاته تعالى يوجب لذاته الحلول في المحل بشرط وجود ذلك المحل فقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصلا
فلاجرم لم يحصل هذا الحلول وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء فلاجرم حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب
وايضا لم لا يجوز ان يقال المحل يوجب كونه تعالى ... فيه فعند وجود المحل وجب هذا الحلول وقبل وجوده لا يجب
هذا الحلول الجواب الفرق بين الحال وبين المحل انما يظهر من حيث ان الحال مفتقر الى المحل والمحل غني عنه فان
حصل هذا المعنى وجب ان يكون واجب الوجود لذاته مفتقرا الى غيره فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف
وان لم يحصل هذا المعنى لم يحصل معنى الحلول واما القول بالاتحاد فهو ايضا باطل لان الشيئين اذا اتحدا فهما حال
الاتحاد ان كانا موجودين فهما اثنان لا واحد وان ... معا كان الحاصل مغايرا لهما وان فني احدهما وبقي الاخر
امتنع الاتحاد ايضا لان الموجود لا يكون عين المعدوم فثبت بما ذكرنا ان القول بالحلول وان القول بالاتحاد
باطل واما القول بانه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم فهذا ايضا باطل لانا سنبين انه لا قدرة لاحد على الايجاد
الا الله تعالى واما القول بانه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف فهذا البحث يصير لفظيا احتج النصارى على
قولهم بان عيسى عليه السلام احيى الموتى وابرا الاكمه والابرص وهذا لا يمكن الا بالقدرة الالهية الجواب
لم لا يجوز ان يقال انه تعالى هو الذي احيى الموتى وابرا الاكمه والابرص على وفق دعايه لاظهار المعجزة ولقد ناظرت
بعض النصارى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فقال نعم فقال مولانا رضوان الله
عليه قلت له فما الذي يدل على ان ذات الاله لم يحل في بدن زيد وبدن عمرو ولم يحل في بدن هذه الذبابة
وهذه النملة فقال هذا ممتنع لانا انما اثبتنا هذا الحلول في حق عيسى عليه السلام لانه ظهر على يده احيا الميت
وابرا الاكمه والابرص فاذا لم يظهر شي من هذه الاشياء على يد زيد وعمرو فكيف يمكن اثبات هذا الحلول في حقه
قال مولانا رضوان الله عليه فقلت له انك سلمت اولا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول واظهار الميت وابرا
الاكمه والابرص دليل حصول هذا الحلول عندك فلم يلزم من عدم هذا الدليل عدم هذا الحلول فوجب ان تبقى
شاكا في حلول الاله في بدن هذه النملة وبدن هذه الذبابة وكل مذهب ادى الى مثل هذا القول فهو خسيس جدا
وايضا كما ظهر احيا الميت على يد عيسى عليه السلام فقد ظهر على يد موسى عليه السلام انه قلب العصا ثعبانا بل هذا
اعجب لان انقلاب الخشبة ثعبانا عظيما اعجب من انقلاب الميت حيا فان دلت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول
والاتحاد فبان يدل معجزات موسى عليه السلام على هذا الحلول اولى وبالجملة فمذهب النصارى والحلولية اخس واركك
من ان يلتفت العاقل وبالله التوفيق المسيلة العاشرة في بيان انه تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث
المشهور ان الكرامية يجوزون ذلك وساير الطوايف ينكرونه ومن الناس من قال ان اكثر طوايف العقلا يقولون
بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان اما المعتزلة فمذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهما انه تعالى مريد بارادة محدثة لا
في محل وكاره للقبايح والمعاصي بكراهة محدثة لا في محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجودة لا في محل الا ان

صفة المريدية والكا[illegible] الله تعالى فهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى وايضا اذا حضر المرئي
والمسموع [illegible] في ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية والمعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث وانما يطلقون
لفظ التجدد وهذا نزاع في العبارة واما ابو الحسين البصري فانه [illegible] علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات
واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه بانه رفع الاحكام او [illegible] الحكم وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذي
ارتفع او انتهى فقد عدم بعد وجوده وايضا يقولون انه تعالى عالم بعلم واحد ثم [illegible] وقوع المعلوم يكون متعلقا بانه سيقع
وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بانه كان واقعا وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات ويقولون ايضا ان
قدرته تعالى كانت متعلقة بايجاد الموجود المعين من الازل فاذا اوجد ذلك الشيء ودخل [illegible] في الوجود انقطع ذلك
التعلق لان الموجود لا يمكن ايجاده فهذا اعتراف بان ذلك التعلق [illegible] ويدل ايضا الارادة الازلية كانت متعلقة بترجيح
وجود الشيء على عدمه في ذلك الوقت المعين فاذا ترجح [illegible] في ذلك الوقت امتنع تفاوت ذلك التعلق لان ترجيح المرجح
محال وايضا توافقنا على ان المعدوم لا يكون [illegible] ولا مسموعا فالعالم قبل ان كان موجودا لم يكن مرئيا ولا كانت الاصوات
مسموعة فاذا دخل الالوان والاصوات صارت مرئية ومسموعة فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات ولو
ان جاهلا التزم كون المعدوم مرئيا ومسموعا قيل له الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما او كان
يراه موجودا لا سبيل الى القسم الثاني لان رؤية المعدوم موجودا غلط وهو على الله تعالى محال ثم اذا اوجده
فانه يراه موجودا لا معدوما والا عاد حديث الغلط فعلمنا انه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوما ووقت
وجوده موجودا وهذا يوجب ما ذكرناه اما الفلاسفة فهم مع انهم ابعد الناس في الظاهر عن هذا القول فهم قايلون
وذلك لان مذهبهم ان الاضافات موجودة في الاعيان فعلى هذا كل حادث يحدث فان الله تعالى يكون موجودا
معه وكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافي حدث في ذاته واما ابو البركات البغدادي وهو من اكابر الفلاسفة
من المتاخرين فانه صرح في كتاب المعتبر باثبات ارادات محدثة في ذات الله تعالى وعلوم محدثة في ذات الله وزعم انه
لا سبيل الا الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم الا مع هذا المذهب ثم قال الاجلال من هذا الاجلال واجب والتنزيه
من هذا التنزيه لازم فاذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر فرق العقلاء وان كانوا
ينكرونه باللسان واعلم ان الصفات على ثلثة اقسام احدها صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض
وثانيها الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافات كالعلم والقدرة وذلك لان العلم صفة حقيقية ويلزمها
اضافة مخصوصة الى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور وذلك التعلق اضافة مخصوصة
بين القدرة وبين المقدور وثالثها الاضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون الشيء قبل غيره وبعده ومثل كون الشيء
يمنا لغيره او يسارا له فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس في الجانب الاخر منك فقد
كنت يمينا له ثم صرت الان يسارا له فها هنا لم يقع التغير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك بل في محض الاضافات
اذا عرفت هذا فنقول اما وقوع التغير في الاضافات فلا خلاص عنه واما وقوع التغير في الصفات الحقيقية

ابو البركات بغدادی

٦٨

فالكرامية يسمونه وساير الطوايف ينكرونه فظهر الفرق في هذا [illegible] غيرهم والذي
يدل على فساد مذهب الكرامية وجوه **الحجة الاولى** ان كل ما كان من صفات الله تعالى فلا بد ان يكون من صفات
الكمال ونعوت الجلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليا عن صفة الكمال
والخالي عن صفة الكمال والخالي عن صفة الكمال [illegible] يلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك
محال فثبت ان حدوث الصفة [illegible] الله تعالى محال **الحجة الثانية** لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت
تلك القابلية من لوازم ذاته وكانت تلك القابلية ازلية وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول فلو كانت قابليته
للحوادث ازلية لكان [illegible] الحوادث في الازل ممكنا لكن هذا محال لان الحوادث ما لها اول والازل ما لا اول
له والجمع بينهما محال واعلم ان هذا الدليل مبني على [illegible] مقدمات **المقدمة الاولى** انه لو كانت ذاته قابلة
للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته و[illegible] انها لو لم تكن من اللوازم لكانت من العوارض فكانت
الذات قابلة لتلك القابلية فقبول تلك القابلية ان كان من [illegible] المقصود وان كان من العوارض افتقر
الى قابلية اخرى ولزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات وهو المطلوب **المقدمة الثانية**
ان القابلية اذا كانت ازلية وجب ان يكون المقبول صحيح الوجود في الازل والدليل عليه ان كون الشيء قابلا
لغيره نسبة بين القابل وبين المقبول والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة
يعتمد صحة وجود المنتسبين فلما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث حاصلة في الازل لزم ان يكون صحة
وجود الحوادث حاصلة في الازل **المقدمة الثالثة** ان حدوث الحوادث في الازل غير ممكن ودليله ما ذكرنا
انه يقتضي الجمع بين ثبوت الازلية وبين عدمها وذلك محال فان قيل ينتقض ما ذكرتم من الدليلين بتغير الاضافات
وينتقض هذا الدليل بعينه بان القدرة ازلية وتاثيرها في صحة الفعل مع انه لا صحة للفعل في الازل **الجواب**
عن الاول ان الاضافات لا وجود لها في الاعيان والا لزم التسلسل واذا كان كذلك زال السؤال واما السؤال
الثاني فجوابه ان وجود القادر يجب ان يكون متقدما على وجود المقدور واما وجود القابل لا يجب ان يكون متقدما
على وجود المقبول فظهر الفرق **الحجة الثالثة** قول الخليل عليه السلام لا احب الافلين والافول عبارة عن
التغير وهذا يدل على ان المتغير لا يكون الها اصلا اما الكرامية فقد احتجوا من وجهين **الحجة الاولى**
انهم اقاموا الدلايل على انه لا بد من الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والسامعية والمبصرية ثم اقاموا الدلالة
على انه لا بد من قيام الصفة بالموصوف وحينئذ يحصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث **الحجة
الثانية** انهم قالوا اخصلت الموافقة بيننا وبين الاشعرية على انه يصح قيام المعاني بذات الله تعالى في الجملة ولا
فارق بين المعاني القديمة وبين المعاني المحدثة الا في القدم والحدوث ولا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقتضي
لان القدم عبارة عن نفي الاولية وذلك قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضي واذا سقط القدم
عن درجة الاعتبار ثبت انه صح قيام تلك المعاني بذات الله تعالى لكونها معاني وصفات والحادث يشاركها

في هذا المعنى فيلزم ... الله تعالى **الجواب** عن الحجة الاولى انا سنجيب عن دلائلهم
في حدوث الكلام والارادة والسمع والبصر وعن الثاني لا نسلم انه لا فارق بين صفات الله تعالى وبين هذه الاغراض
المحدثات في القدم والحدوث ولم لا يجوز ان يكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بنوعياتها وحقائقها المخصوصة
سلمنا انه لا فارق الا القدم فلم لا يجوز ان يكون القدم معتبرا في المقتضي قوله لانه قيد عدمي قلنا لا نسلم فان القدم عبارة
عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت وبالله التوفيق **المسئلة الحادية عشر في بيان كونه تعالى قادرا او الكلام**
مرتب على في حصر القادر اعلم ان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة فالانسان
ان شاء ان يمشي قدر عليه وان شاء ان لا يمشي قدر عليه اما تاثير النار في التسخين فليس كذلك ... ن ظهور التسخين من النار
غير موقوف على ارادته وداعيته بل هو امر لازم لذاته وهاهنا للفلاسفة سوالات **السوال الاول** ان هذا
القادر المحكوم عليه بانه يصح منه الفعل بدلا عن الترك ... يصح منه الترك بدلا عن الفعل اما ان يكون رجحان احد طرفي
الفعل والترك على الطرف الاخر موقوفا ... انضمام مرجح اليه او لا يكون كذلك لا جائز ان يقال انه لا يتوقف ذلك
الرجحان على المرجح ويدل عليه وجهان الاول انه لو حصل رجحان احد الطرفين على الاخر من غير مرجح اصلا لكان
قد حصل الممكن من غير مرجح وذلك يفضي الى نفي الصانع **والثاني** انه لما اختبرنا انفسنا وجدنا انه ما لم يحصل في القلب
شيء الى احد الطرفين لم يترجح ذلك الطرف على الاخر وحتى صار الميل الى الحركة الى هذا الجانب والى الحركة الى الجانب الاخر
على التساوي لم يترجح احدهما على الاخر بل بقي الانسان في موضعه الذي هو فيه ساكنا متحيرا الى ان يظهر المرجح فحينئذ
يحصل الرجحان فظهر مما ذكرنا ان القول بانه يجوز حصول رجحان احد الطرفين على الاخر من غير مرجح باطل فاسد واما
القسم الثاني وهو انه لا بد في هذا الرجحان من مرجح فنقول اذا حصلت المرجحات باسرها وهي القدرة التامة والارادة
الجازمة الخالية عن الفتور والوقت والالة والمصلحة وزالت الموانع العقلية والشرعية فمع حصول هذه المرجحات
اما ان يكون الترك ممكنا او غير ممكن فان كان الترك ممكنا فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك
فاختصاص احد الوقتين بالفعل والوقت الثاني بالترك اما ان توقف على مرجح لاجله اختص احد الوقتين بالفعل
والاخر بالترك او لا يتوقف فان توقف على مرجح لم يكن الحاصل اولا مرجحا تاما وقد فرضناه كذلك هذا خلف وايضا فلفرض
حصول هذا المرجح فحينئذ اما ان يكون حصول الفعل في هذا الوقت جائزا او واجبا فان كان جائزا عاد التقسيم
الاول وافتقر الى مرجح اخر ولزم التسلسل وهو محال ولما بطل هذا ثبت ان الفعل واجب الحصول عند حصول كل
المرجحات وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة في الترجيح فعلى هذا التقدير القادر حال ما حصلت
المؤثرات باسرها يجب عقلا ان يصدر عنه الاثر ويمتنع ان لا يصدر وحال ما لم يوجد المؤثرات باسرها يجب عقلا
ان لا يصدر عنه الاثر ويمتنع ان يصدر وعلى هذا التقدير لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب بلى الفرق ان شرائط
التاثير في حق القادر سريعة التغير فاذا حصلت بعد ان كانت معدومة صار القادر واجب التاثير واذا زالت
بعد ان كانت موجودة صار ممتنع التاثير الا ان هذا التغير انما يعقل في حق من يكون مؤثريته موقوفة على شرائط منفصلة

عن ذاته اما الباري تعالى فان تاثيره في غيره ليس موقوفا على شرائط منفصلة ... لكل ما سواه فلا يكون
تاثيره فيما سواه موقوفا على شيء منفصل عنه فلا جرم كان تاثيره في غيره لمحض ذاته وذاته ممتنعة التغير فكان تاثيره في غيره ايضا
ممتنع التغير فهذا هو السوال القوي الذي عليه يعولون **السوال الثاني** قالوا الستم من مذهبكم ان التغير
في صفات الله ممتنع وان العدم على القديم محال ... مذهبكم ان ارادة الله تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد بترجيح
وجود ذلك الحادث المعين ... وقدرته من الازل الى الابد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت
... التغير محال في صفات الله تعالى امتنع من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد وجود
ذلك المعين ... كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار **السوال الثالث** انه تعالى عالم بجميع المعلومات
فهو يعلم ان الشيء الفلاني في ... والشيء الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال
الوقوع لان عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوعه ... ان والضدان متنافيان لذاتيهما واذا كان كذلك فما علم
الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع ممتنع العدم وما علم ... كان واجب العدم ممتنع الوجود ولا خروج عن
هذين القسمين فيكون الله تعالى موجبا بالذات ولا فاعلا بالاختيار **السوال الرابع** الترك عبارة عن البقاء على العدم
الاصلي والعدم الاصلي لا يصلح ان يكون مقدورا لوجهين الاول ان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فلا يكون للقدرة اثر
فيه البتة فامتنع كون العدم مقدورا والثاني هو ان العدم الاصلي باق كما كان والباقي على حاله لا يكون مقدورا فان
الترك عبارة عن ... العدم الاصلي والعدم الباقي لا يصلح ان يكون مقدورا نظرا الى كونه عدما ونظرا الى كونه
باقيا فثبت ان الترك لا يصلح ان يكون مقدورا البتة فلم يكن القادر قادرا الا على الفعل ولا قدرة له على الترك البتة
فثبت ان القادر له صلاحية التاثير في الوجود وليس له صلاحية الترك فحينئذ ينقلب القادر موجبا ولا يبقى بينه
وبين الموجب فرق البتة فهذا مجموع اسولة الفلاسفة في هذا المقام وهو ان نقول للمتكلمين في هذا الموضع قولان
احدهما ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعي الا ان الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع الا انه
لا ينتهي الى حد الوجوب فلاجل انه صار اولى بالوقوع صار الوقوع راجحا على اللاوقوع ولاجل انه لا ينتهي الى
حد الوجوب بقي الفرق بين الموجب والقادر واعلم ان هذا الكلام ضعيف من وجهين الاول وهو انه في الوقت
الذي كان الفعل والترك في حيز التساوي كان رجحان الوجود على العدم في ذلك الوقت ممتنعا فعند ما صار
احد الطرفين مرجوحا كان دخول المرجوح في الوجود حال كونه مرجوحا اولى بالامتناع لانه حال كونه مرجوحا اضعف
منه حال كونه مساويا واذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعا كان دخول الراجح في الوجود واجبا ضرورة انه
لا خروج عن طرفي النقيض والثاني ان عند حصول كل مرجحات الوجود اما ان يكون العدم ممتنعا او لا يكون
فان كان ممتنعا كان الوجود واجبا وهو المطلوب وان لم يكن العدم ممتنعا لم يلزم من فرض هذا العدم محال
فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة حصول الوجود واخرى حصول العدم فاختصاص احد الوقتين
بحصول الوجود والوقت الثاني بحصول العدم ان لم يتوقف على مرجح مع ان نسبة كل تلك المرجحات الى هذين

الوقتين على التسوية فقد ترجح [illegible] من غير مرجح وهو محال وان توقف على انضمام مرجح اليه لم يكن الحاصل
قبل ذلك كل المرجحات وكنا قد فرضنا حصول كل المرجحات هذا خلف ثم انا نسعل التقسيم المذكور الجهة الحالة وهو
ان بعد حصول هذا القيد وهذا المرجح ان كان التاثير واجبا هو المقصود وان لم يكن واجبا عاد التقسيم وافتقر الى
قيد اخر ولزم اما التسلسل واما الانتها الى الوجوب وهذا الكلام قاطع لا رجا في دفعه القول الثاني للمتكلمين
في هذا المقام وهو ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه وهذا القول اختيار اكثر العلما
وتقريره ان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين في جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر لا لمرجح وكذا
الجايع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه والهارب من السبع الضاري اذا [illegible] طريقان فانه يختار
احدهما لا لمرجح فثبت ان صدور الفعل من القادر لا يتوقف على الداعي قالت الفلاسفة الاعتراض على
هذا الكلام من وجهين الاول انه اذا جاز في العقل رجحان [illegible] طرفي الجايز على الاخر لا لمرجح اصلا لم يكن الاستدلال
برجحان احد طرفي الممكن على الطرف الاخر على وجود المرجح طريقا صحيحا واذا كان لا سبيل الى اثبات الصانع الا
هذا الطريق ثم صار هذا الطريق مطعونا فيه لزم بطلان الاستدلال بالامكان والحدوث على اثبات الصانع
تعالى الثاني انا اذا اخبرنا انفسنا في القدحين والرغيفين والطريقين علمنا انه ما لم يحدث في قلبنا ميل واعتبر
الى اختيار احدهما دون الاخر فانا لا نختار ذلك المعين دون الاخر واذا علمنا انه لا بد في الترجيح من حصول الميل الى
احدهما في القلب على التعيين فذلك الميل مرجح خاص فثبت ان في هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا مع المرجح اقصى
ما في الباب ان تعالى لا ندري لم حدث الميل الى هذا الرغيف ولم يحدث الى ذلك الرغيف الاخر الا انا نقول
سبب حدوث الميل في قلوبنا ليس ميلا اخر في القلب والا لزم التسلسل بل الميول والارادات تنتهي
الى ميل وارادة تحدث في القلب اما بخلق الله تعالى او بسبب من الاسباب السماوية وحينئذ يكون هذا الاشكال
زايلا والذي يحقق هذا الكلام ان العطشان اذا خير بين القدحين فانه ما لم يخص احد القدحين بمد اليد واخذه فانه
لا يمكنه ان يشرب ذلك الما وما لم يمل قلبه الى اخذ ذلك القدح فانه لا يمد يده اليه فذلك الميل الخاص والارادة الخاصة مرجح
لاحد الطرفين على الاخر فثبت ان في هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا لمرجح واما انه لم حدث الميل الى هذا ولم يحدث
الى ذلك فذلك مستند الى الاسباب الفلكية اجاب المتكلمون عن السوال الاول بانا لا نقول ان رجحان احد
طرفي الممكن على الاخر يحوج الى المرجح في جميع المواضع بل نقول الشي اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الامكان هو المحوج
الى المقتضي فاما ترجيح الفعل على الترك في حق القادر فذاك لا يحوج الى المرجح والذي يدل عليه ان الفرق بين القادر المختار
وبين العلة الموجبة امر معلوم بالضرورة فان كل احد يفرق بالضرورة بين كون الانسان مختارا في فعله وقوله وقيامه
وقعوده وبين كون الحجر هابطا بالطبع والنار صاعدة بالطبع وتوقيف صدور الفعل عن القادر على المرجح يقتضي ان لا
يبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة وكل نظري افضى الى فساد الضروري كان باطلا فعلمنا انه لا بد من الاعتراف بان صدور
الفعل عن القادر لا يتوقف على المرجح فهذا منتهى البحث في هذا الباب الجواب عن السوال الثاني فهو انه ليس

القادر عبارة عن الذي عند حصول اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك [illegible] والجمع بين الضدين وهو
محال بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس وهذا المعنى حاصل في حق الله تعالى
فكان قادرا لا يقال يعرض الكلام في الشي الذي تعلقت ارادته وقدرته في الازل بايجاده في لا يزال فيقول [illegible] من
الاحوال يختار اليه الا ويمتنع من الله تعالى في ذلك [illegible] ان لا يوجد ذلك الفعل اذ لو لم يوجده لانقطع ذلك التعلق المستمر
من الازل الى ذلك الوقت وذلك [illegible] [illegible] صفات الله تعالى وزوال ذلك التعلق القديم وكل ذلك محال واذا كان كذلك
[illegible] الا يجب عقلا كونه تعالى موجدا لذلك الفعل في ذلك الوقت الخاص ويمتنع ان لا يكون موثرا فيه فهذا
يكون موجبا لا قادرا [illegible] [illegible] الاصلية كانت حاصلة وهذا القدر يكفي في الفرق بين الموجب وبين
المختار واما الجواب عن السوال [illegible] وهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين تبع
لوقوع الفعل في ذلك الزمان المعين ووقوعه في ذلك الزمان تبع لتاثير القدرة والارادة في ايقاعه في ذلك الزمان
المعين واذا كان الامر كذلك كان تعلق العلم بوقوعه في ذلك [illegible] المعين تبعا لتبع تعلق القدرة والارادة بايقاعه
في ذلك الزمان فيمتنع ان يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والارادة الجواب عن السوال الرابع
فهو ان المراد من قولنا انه قادر على الفعل والترك هو انه يمكنه ان يفعل ويمكنه ان لا يفعل بل يتركه كما كان وعلى
هذا الوجه يسقط هذا السوال فهذا مجموع الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجب وهو من ادق المباحث
العقلية الفصل الثاني في ايراد الدلالة على انه قادر اتفق ارباب الملل والاديان على ان تاثير الباري
تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار وزعمت الفلاسفة ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب كتاثير الشمس
في الاضاءة وتاثير النار في التسخين والاحراق فنقول الدليل على انه تعالى قادر لا موجب انه لو كان الباري تعالى موجبا
بالذات لكان تاثيره في وجود العالم اما ان لا يكون موقوفا على شرط واما ان يكون موقوفا على شرط فان لم يكن موقوفا
على شرط لزم من قدمه قدم العالم ومن حدوث العالم حدوثه وكلاهما باطلان واما ان كان موقوفا على شرط فذلك
الشرط ان كان قديما لزم ايضا قدم العالم وان كان حادثا كان الكلام فيه كما في الاول ويفضي الى التسلسل وهو ان
يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر قبله وذلك قول بحوادث لا اول لها وقد ابطلنا في مسالة حدوث الاجسام
فثبت ان القول بكونه تعالى موجبا بالذات يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا واذا بطل هذا
ثبت ان الله تعالى قادر مختار فان قيل وجود العالم في الازل اما ان يكون جايزا او ممتنعا فان كان جايزا فحينئذ يكون
قدم العالم وعلى هذا التقدير ليس لكم ان تقولوا ان قدم العالم محال لان هذا التقدير هو تقدير ان قدم العالم
ليس بمحال واما ان كان قدم العالم محالا فنقول ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها اثرها عند تخلف الشرايط
او حصول الموانع ومن اقوى الشرايط كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع ومن اقوى الموانع كونه ممتنع الوقوع فلم
لا يجوز ان تعالى الله تعالى موجب بالذات لوجود العالم الا انه لم يوجد العالم في الازل لان تحقق الازل كالمانع
من وجود العالم فلما زال المانع حصل المعلول والذي يحقق هذا السوال هو ان القدرة وان لم يكن موجبا لوجود

الفعل الا انها موجبة لصحة [illegible] انه تعالى قادر في الازل مع ان صحة الفعل غير حاصلة في الازل ولا جواب لكم
لكم عن هذا السؤال الا ان تقولوا القدرة توجب صحة الفعل بشرط عدم المانع والازل مانع من هذه الصحة فلهذا المعنى
حصلت القدرة في الازل مع انه لم يحصل صحة الفعل في الازل فاذا ذكرتم هذا الجواب في القادر فلم لا يصح مثله في جانب الموجب
ثم نقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته وجود العالم في الوقت المخصوص فيما لا يزال واذا كان كونه موجبا انما حصل
على هذا الوجه لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول لا يقال نسبة ذات الموجب الى جميع الاوقات المقدرة على السوية
فاختصاص الايجاب بذلك الوقت المعين يكون ترجيحا للممكن من غير مرجح وهذا محال لانا نقول السؤال [illegible]
انه صدر عنه فعله في وقت دون وقت لا لمرجح اصلا مع ان نسبة صلاحية القدرة والارادة [illegible] الى كل الاوقات على السوية
فلم لا يجوز مثله في الموجب بالذات **الجواب** عن الاول ان الازل ينافي حدوث العالم ولكن اذا كان العالم
محدثا كان حدوثه مختصا بوقت معين ولو كان حادثا قبل ما حدث بقدر عشرة ايام لم يصر هذا القدر ازليا واذا
كان كذلك فلا وقت يعرض حدوثه فيه الا وكان المانع وهو الازلية زايلا قبل ذلك الوقت واذا كان المانع زايلا قبل
ذلك الوقت وكانت العلة الموجبة حاصلة قبل ذلك لزم حدوثه قبل ان حدث وذلك محال فوجب القول بانه تعالى
فاعل بالاختيار لا انه موجب بالذات قوله ثانيا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته وقوع العالم في ذلك الوقت المعين
قلنا لان على هذا التقدير يكون تاثير ذات الله تعالى في وجود العالم مشروطا بحضور ذلك الوقت وعند هذا
يعود التقسيم الذي ذكرناه من ان ذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم المعلول وان كان حادثا كان الكلام فيه
كما في الاول وهذا يقتضي افتقار كل حادث بحادث اخر لا الى اول وهذا هو القول بوجود حوادث لا اول لها
وقد ابطلناه وبالله التوفيق **واحتج المخالف على قوله** بوجوه **الحجة الاولى** لا شك
انه تعالى موثر في وجود العالم فكونه موثرا في العالم اما ان يكون لذاته او لصفة قديمة او لصفة محدثة والقسم الثالث
باطل لان تلك الصفة المحدثة ان وقعت لا عن موثر لزم نفي الصانع وان افتقرت الى الموثر لزم التسلسل ولما بطل
هذا القسم تعين احد القسمين الاولين وهو ان يكون كونه موثرا في العالم اما لذاته او لصفة قديمة واذا كانت
هذه الموثرية اما لاجل الذات واما لاجل الصفة القديمة القايمة بالذات لزم من دوام الذات ودوام
تلك الصفة وجوب دوام تلك الموثرية اذ لو لم يجب ذلك جاز ان يحصل الاثر تارة وان لا يحصل اخرى فيكون
تميز احدى الحالتين عن الاخرى لا لمرجح وهو محال واذا كانت تلك الموثرية واجبة الثبوت ممتنعة الزوال كان
موجبا بالذات لا فاعلا بالقدرة والاختيار **الحجة الثانية** القول بكون الموثر قادرا يفضي الى التناقض فيكون
القول به باطلا انما قلنا انه يفضي الى التناقض لان كون القادر قادرا على المقدور موقوف على تميز ذلك المقدور في
نفسه عن الممتنعات لانه لولا ذلك التميز لم تكن قدرته عليها اولى من قدرته على الممتنعات فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور
عن غيره سابقا على تعلق قدرة القادر به وايضا المقدور هو الذي يقع بتاثير القادر وتكوينه فهذا يقتضي ان يكون
تحقق ذات المقدور متاخرا عن تعلق قدرة القادر به واذا كان تحققه متاخرا عن تعلق قدرة القادر به كان تميزه

عن غيره اولى بان يكون متاخرا لان التميز حكم من احكام ذاته وحالة من احوال ذاته [illegible] المتاخر عن
تحققه فانه فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور عن غيره متقدما على تعلق قدرة [illegible] عنه وذلك
محال فثبت ان القول بكون القادر قادرا على الشيء [illegible] الى هذا المحال فكان القول بكون القادر قادرا [illegible]
محالا لا يقال لم لا يجوز ان يقال ماهية المقدور متقدمة [illegible] القدرة ووجوده متاخر عن تعلق القدرة كما هو
مذهب القايلين بان المعدوم شيء لانا نقول اذا كانت الماهية متقررة في العدم وفي الوجود ولا تاثير للقدرة فيها
[illegible] الماهية مقدورة البتة بل كان المقدور اما الوجود واما جعل الماهية موصوفة بالوجود فهذا من
حيث انه متعلق القدرة يجب ان يكون متقدما على القدرة ومن حيث انه اثر القدرة وجب ان يكون متاخرا
عن القدرة فيعود المحال المذكور **الحجة الثالثة** وجود المخلوق اما ان يكون معللا بان القادر قادر
وبان القادر خلقه وكونه فان كان الاول لزم ان [illegible] انه ما دام يكون قادرا يكون المخلوق موجودا واذا كان
كذلك امتنع انفكاك القادر عن وجود المخلوق وان كان الثاني وهو ان يكون كونه خالقا مغايرا لكونه قادرا لانه
لما صدق ان وجود المخلوق ليس لكونه قادرا بل لكونه خالقا فصدق هذا النفي والاثبات يوجب المغايرة ثم
نقول كونه خالقا اما ان يكون حادثا فحينئذ يفتقر الى خالقية اخرى وهو محال او يكون قديما فنقول الخالقية
صفة قديمة فيكون ممتنع الزوال واستلزام الخالقية للخلق امر واجب بالذات لان الخلق بدون المخلوق
محال فاذن الذات مستلزمة للخالقية والخلق مستلزم للمخلوق ومستلزم المستلزم مستلزم فذات الله تعالى
مستلزمة لوجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كان موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار **الجواب** عن الاول
ان حدوث هذه الاثار لاجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قوله لما كان المصدر قديما كان الاثر قديما قلنا
هذا انما يلزم في الموجب بالذات اما القادر بالاختيار فهو ممنوع **الجواب** عن الثاني ان ما ذكرتموه
وارد عليكم في الموجب لان الموجب لا يوجب الاثر المعين فلولا امتياز ذلك الاثر عن غيره والا لم يكن كونه موجبا
لذلك الامر اولى من كونه موجبا لغيره فيلزم ان يكون تميز ماهية المعلول عن غيره متقدما على تاثير الموجب فيه ولما
كان تحققه بتاثير تلك العلة يلزم تاخره عنه فيلزمكم في الموجب ما الزمتم علينا في القادر **الجواب** عن الثالث
انه لا معنى لكونه تعالى خالقا الا وقوع المخلوق بقدرته وعلى هذا التقدير يسقط الشبهة التي ذكرتموها **المسألة الثانية
عشرة في اثبات انه تعالى عالم وهذه المسألة مرتبة على فصلين الفصل الاول** في اقامة الدلالة على انه سبحانه
وتعالى عالم وبرهانه ان افعاله محكمة متقنة وكل من كان فعله محكما متقنا كان عالما بتلك الافعال بيان انه سبحانه
وتعالى عالم اما ان افعاله محكمة متقنة فيدل عليه تشريح بدن الانسان وقد لخصنا هذا العلم في الطب الكبير الذي
صنفناه وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيه اكثر من تقدمنا واما ان كل من كان فعله محكما متقنا وجب ان يكون عالما
بتلك الافعال فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار فان قيل لم لا يجوز ان يقال المبدأ الاول الواجب الوجود
لذاته يوجب بالذات موجودا وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم وهو عالم بما فيه من المصالح الا ان الواجب

الوجود الذي هو المبدا الاول لايكون عالما سلمنا ان فاعل هذه الافعال الحادثة في هذا العالم هو الله سبحانه
وتعالى لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة ان عنيتم به انها مطابقة للمصلحة فنقول تدعون كونها مطابقة للمصلحة
من بعض الوجوه او تدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه فان اردتم الاول فهو مسلم لكن لا نسلم ان فعل ما
كان مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه يدل على كون الفاعل عالما لان الافعال الصادرة عن النايم والساهي
قد يكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه مع انها لا يدل البتة على علم فاعلها وان اردتم الثاني فلا نسلم ان هذه الحوادث
والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه وظاهر ان الامر ليس كذلك فانه لا شي من مفردات هذا العالم ومركباته
الا وهو مصلحة من وجه ومفسدة من وجه نزلنا عن مقام الاستفسار لكن لا نسلم ان الفعل المحكم يدل على كون فاعله
عالما والدليل عليه وجوه الاول وهو ان البيوت المسدسة التي بناها النحل من غير مسطرة ولا فرجار لا يقدر عليه الانسان
الانسان والبيت الذي نسجه العنكبوت من تلك الخيوط من غير شي من الالات والادوات لا يقدر على مثله الانسان
فلو دل ذلك على علم الفاعل لزم ان يكون هذه الحيوانات اكثر علما من الانسان ومعلوم ان ذلك باطل الثاني وهو
ان الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل وهذا مشاهد واذا جاز صدوره مرة واحدة جاز صدوره
ثانيا وثالثا لان الاشياء المتماثلة حكمها حكم واحد واذا كان كذلك بطلت دلالة الفعل المحكم على علم سلمنا ان
فاعل الفعل المحكم لابد له من ادراك وشعور لكن لم لا يكفي فيه الظن ولم قلتم انه لابد من العلم والدليل عليه ان اكثر
هذه الافاعيل العجيبة الصادرة من الناس انما يصدر عنهم حال كونهم ظانين لا حال كونهم قاطعين اقصى ما في الباب
ان يقال الظان قد يخطي كثيرا الا انا نقول المصالح الحاصلة في مركبات هذا العالم غير خالية عن المفاسد فلعل
هذه المفاسد انما وقعت لاجل ان فاعلها ظان لا عالم الجواب عن السوال الاول ان من استدل
في حدوث العالم بدليل الحركة والسكون كان هذا السوال لازما عليه اما نحن لما بينا ان كل ما سوى الله تعالى
محدث سوا كان متحيزا او قايما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قايما بالمتحيز سقط عنا هذا السوال لانه لما كان كل ما
سوى الله تعالى محدثا كان تاثيره سبحانه وتعالى في ايجادها بالقدرة والاختيار لا بالطبع والايجاب والموجد
للشي على سبيل القدرة والاختيار لابد وان يكون له شعور بما يقصد الى ايجاده واختراعه وهذا القدر يكفي
في اثبات كونه تعالى عالما فاما انه تعالى عالم بكل الاشياء فتلك مسالة اخرى وبهذا الجواب سقط جميع ما ذكروه
من الاسولة وبالله التوفيق احتج قدما الفلاسفة على انكار العلم بوجوه الشبهة الاولى قالوا لو
كان عالما لكان علمه اما ان يكون عين ذاته او زايدا على ذاته والقسمان باطلان اما انه لا يجوز ان يكون علمه عين
ذاته فلوجوه الاول انا ندرك التفرقة بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته عالمة وهذا يوجب التغاير الثاني
انا بعد معرفتنا انه موجود واجب الوجود لذاته نفتقر في معرفة كونه تعالى عالما الى دليل منفصل والمعلوم مغاير
لغير المعلوم الثالث ان حقيقة العلم مغايرة لحقيقة القدرة ولحقيقة الحيوة فلو كان الكل عبارة
عن ذاته لزم القول بان الحقايق الثلثة حقيقة واحدة وذلك باطل بالبديهة واما انه لا يجوز ان يكون علمه

زايدا على ذاته لانه لو كان زايدا على ذاته مع انه صفة قايمة بتلك الذات وجب ان يكون
تلك الذات لان الصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن بذاته مفتقر الى المؤثر والمؤثر فيه ليس الا تلك
الذات فيكون تلك الذات موصوفة به ومؤثرة فيه مع ان تلك الذات بسيطة منزهة عن جميع جهات التركيبات
فيكون البسيط قابلا وفاعلا معا وذلك محال لان المفهوم من كونه قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا وهذان المفهومان
ان كانا خارجين عن الذات كان المفهومان مستلزمان الذات لاحدهما غير المفهوم من استلزامها الاخر فيعود التقسيم
الاول ولا تسلسل بل ينتهي الى كثرة تقع في الذات فيكون ذاته مركبة من الاجزا وكل ما كان كذلك كان ممكنا
لذاته فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهذا خلف الشبهة الثانية ذاته سبحانه وتعالى بدون هذا العلم
اما ان يكون كاملة على الاطلاق وحينئذ لا يكون حصول هذا العلم كمالا وحصول ما لا يوجب نفيه واما ان لا
يكون الذات بدون هذا العلم كاملة فحينئذ يكون الذات واجبة الوجود ناقصة بذاتها كاملة بغيرها وذلك
محال الشبهة الثالثة كونه الها للعالم لا يتوقف على اثبات هذا العلم لم يجز اثباته وان توقف عليه
كان مبدا العالم مركبا من الذوات والعلم وكل مركب ممكن فكان مبدا كل الممكنات ممكنا وذلك محال الجواب عن الشبهة
الاولى لم لا يجوز ان يكون البسيط حقا قابلا وفاعلا معا قوله تغاير المفهومين يدل على وقوع التركيب في الذات
قلنا ينتقض بالوحدة فانها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الوحدة
ابعد الاشياء عن الكثرة وكذلك النقطة محاذية لجملة اجزا الدايرة مع انها غير قابلة للقسمة الجواب عن الشبهة
الثانية لم لا يجوز ان يقال ان كون تلك الذات كاملة بمعنى كونها مستلزمة لحصول هذا العلم فلا يقول الذات
ناقصة بذاتها مستكملة بغيرها بل نقول كونها كاملة لذاتها يستلزم حصول صفات الكمال الجواب عن الشبهة الثالثة
مبدا العالم هو الذات الواجبة الوجود الموصوفة بالعلم والقدرة والذات هي الواجبة لذاته وذاته هي
مستلزمة لهذه الصفات فلم قلتم ان ذلك محال الفصل الثاني في بيان انه سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات
برهانه انه سبحانه وتعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح عنه ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب ايضا لهذه العلة
هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية فلم يكن بان يوجب ذاته كونه عالما بالبعض اولى من ان يوجب كونه عالما
بالباقي فثبت كونه تعالى عالما بكل المعلومات واعلم ان المخالفين في هذه المسلة طوايف ونحن نشير الى شبهة
كل واحد منهم اشارة خفيفة النوع الاول الذين يقولون انه يمتنع كونه تعالى عالما بذاته واحتجوا بان كون الشي
عالما بالشي اضافة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وهذا لا يحصل الا بين شيين فالشي الواحد من جميع الوجوه
يمتنع كونه عالما بنفسه فان نفس الواحد منا ليست منزهة عن جميع جهات التركيب فلا جرم صح في الواحد منا
ان يعلم نفسه لا يقال ان كونه عالما مغاير لكونه معلوما فلم لا يكفي هذا القدر من التغاير في حصول علمه بذاته
لانا نقول كونه عالما ومعلوما فرع على قيام العلم به وقيام العلم به فرع على هذا التغاير فيلزم وقوع الدور الجواب
مد ذللنا انه تعالى عالم بشي ما وكل من علم شيا امكنه ان يعلم كونه عالما بذلك الشي ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت انه

تعالى ... علم اضافة مخصوصة واضافة الشي الى نفسه محال قلنا لا نسلم بدليل انه يصح ان يقال ذاته
وحقيقته **النوع الثاني** من المخالفين الذين يسلمون كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة لكنهم ينكرون كونه عالما
بغيره واحتجوا عليه بان العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الاخر بدليل انه يصح ان يعلم كون زيد عالما باحد المعلومين
مع الشك في كونه عالما بالمعلوم الاخر والمعلوم غير المشكوك فكونه عالما باحد المعلومين وجب ان يكون مغايرا لكونه عالما
بالمعلوم الاخر اذا ثبت هذا فنقول لو كان الباري تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة لوجب ان يحصل في ذاته بحسب كل معلوم
علم على حدة وعلى هذا التقدير يحصل في ذاته كثرة لا نهاية لها وذلك محال **الجواب** ان العلم عبارة عن الصور المساوية
لماهيات المعلومات المنطبعة في ذات العالم بل العلم عبارة عن نسبة مخصوصة واضافات مخصوصة بين ذات العالم
وبين ذات المعلوم واذا كان كذلك فكونه تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة يقتضي ان يحصل للذات نسب كثيرة واضافات
كثيرة وهذا لا يقدح في وحدة الذات بدليل ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية
له من النسب ثم ان كثرة هذه النسب لم يقدح في كون الوحدة ... فكذا القول في هذه المسئلة **النوع الثالث**
من المخالفين الذين سلموا كونه تعالى عالما بالماهيات الكلية لكنهم منعوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث هي
متغيرة واحتجوا عليه بانه تعالى لو علم ان زيدا جالس الان في هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك المكان فان بقي ذلك العلم
كان ذلك جهلا لان اعتقاد انه جالس هٰهنا مع انه غير جالس هٰهنا جهل وان لم يبق ذلك العلم كان تغيرا والتغير على الله محال
واعلم ان المتكلمين صاروا فرقتين بسبب هذه الشبهة **الفريق الاول** وهم جمهور المشايخ من اهل السنة ومن المعتزلة
وهو ان العلم بان الشي سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد واحتجوا على قولهم بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل البلد
غدا فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى ان دخل زيد البلد فان بهذا العلم نعلم ان زيدا دخل الان البلد فعلمنا
ان العلم بان الشي سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وانما يحتاج الواحد منا الى علم اخر لاجل طريان الغفلة على العلم
الاول والباري تعالى لما امتنع طريان الغفلة عليه لا جرم يكون علمه بان الشي الفلاني سيوجد نفس علمه بوجود ذلك الشي حال ما
يوجد فاما ابو الحسين البصري فقال هذا المذهب باطل ويمتنع ان يقال العلم بان الشي سيوجد هو نفس العلم بوجوده
حال ما يصير موجودا وله ان يحتج على ذلك بوجوه **الحجة الاولى** ان من شرط المثلين ان يقوم كل واحد منهما مقام الاخر
والعلم بان الشي سيوجد لا يقوم مقام العلم بانه موجود الان فان قبل وقوع المعلوم لو اعتقد انه سيقع بعد ذلك كان علما
ولو اعتقد انه واقع الان كان جهلا واما حال وقوعه فانه ينقلب الامر فلو اعتقد انه سيقع بعد ذلك وانه الان غير واقع
كان جهلا ولو اعتقد انه الان واقع كان علما فثبت ان كل واحد منهما لا يقوم مقام الاخر وذلك يقتضي كونهما
الاعتقادين مختلفين في الحقيقة ومع الاختلاف في الماهية والحقيقة كيف يمكن دعوى الاتحاد **الحجة الثانية** ان كونه
عالما بانه سيقع مشروط بكونه واقعا في الحال وكونه عالما بوقوعه مشروط بوقوعه في الحال والشيئان اللذان يكون
احدهما مشروطا بشي والاخر يكون مشروطا بنقيض ذلك الشي يمتنع ان يكون احدهما نفس الاخر **الحجة الثالثة** وهي التي
عول عليها ابو الحسين فقال مجرد العلم بان الشي سيقع لا يكون علما بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زيدا سيدخل البلد

غدا ثم انه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي مستديما لذلك العلم ... الغد ودخل زيد البلد
فهٰهنا هذا الشخص بمجرد علمه ان زيدا سيدخل البلد غدا لا يصير عالما بانه دخل الان في البلد فثبت بهذا ان العلم بانه
سيوجد لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد بلى من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم علم حضور الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين
علم ثالث وهو العلم بان زيدا دخل البلد الان **الحجة الرابعة** ان العلم بالشي صورة مطابقة لذلك الشي ولا شك ان حقيقة
انه سيقع بعد ذلك وهو الان غير واقع مغايرة لحقيقة انه واقع في الحال وحاصل واذا اختلف المعلومان وجب اختلاف العلمين
الحجة الخامسة وهو انه يمكننا ان نعلم كونه عالما بان الشي الفلاني سيقع غدا حال ما نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه
ولما صح العلم باحد هذين العلمين حال ما حصل الشك في حصول العلم الاخر علمنا تغاير العلمين واعلم ان ابا الحسين البصري
لما ابطل بهذه الدلائل قول المشايخ التزم وقوع التغير في علم الباري بالجزئيات المتغيرة فقال الموجب لكونه تعالى عالما بالمعلومات
هو ذاته لكن شرط هذا الايجاب حضور تلك المعلومات فاذا حصل المعلوم واقعا على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة
للعلم بوقوع ذلك الشي على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على ذلك الوجه زال الشرط الايجاب فلا جرم
يزول ذلك العلم ويحدث علم اخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الاخر وهذا مذهبه في هذا الباب الا انه توجه عليه سؤالان
صعبان **السؤال الاول** انه تعالى قبل ان خلق العالم كان عالما بانه سيخلقه فاذا خلق العالم فهل زال العلم الاول او لم يزل فان لم
يزل كان عالما بانه سيخلقه والان غير مخلوق مع انه في نفسه مخلوق وذلك محال واما ان زال العلم الاول فذلك العلم الذي
زال كان قديما او حادثا فان كان قديما كان هذا قولا بجواز عدم القديم وحينئذ يبطل دليله على حدوث الاجسام لانه مبني على ان
عدم القديم لا يجوز واما ان كان ذلك العلم محدثا فهذا العلم المحدث هل كان مسبوقا بعلم اخر الى لا اول او ليس كذلك فان كان الاول
كان هذا قولا بحوادث لا اول لها وهذا يبطل عليه دليل حدوث الاجسام واما ان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسبوق
بعلم اخر كان هذا قولا بانه تعالى ما كان في الازل عالما باحوال هذه المتغيرات فيكون هذا تجهيلا مطلقا لله تعالى وذلك باطل
قطعا **السؤال الثاني** وهو ان الفلاسفة اقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغير في ذات الله تعالى وفي صفاته
فقالوا كل صفة تفرض ثبوتها لذات الله تعالى من حيث هي هي اما ان يكون كافيا في ثبوتها او يكون كافيا في انتفائها او لا يكون
كافيا لا في ثبوتها ولا في انتفائها فان كان ذاته سبحانه وتعالى كافية في ثبوتها وجب ثبوتها للذات ازلا وابدا حتى يكون دائمة
الثبوت بدوام ذاته وان كانت ذاته سبحانه وتعالى كافية في انتفائها وجب انتفاؤها عن الذات ازلا وابدا حتى يكون دائمة الانتفاء
بدوام ذاته واما القسم الثالث وهو ان يقال ان ذاته سبحانه وتعالى غير كافية في ثبوت تلك الصفة ولا في انتفائها
فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة وعدمها موقوفين على ثبوت شي منفصل وعلى عدمه فيقول ذات الله تعالى
لا تنفك عن ثبوت هذه الصفة وعن عدمها وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشي المنفصل وعدمه
والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير فذات الله سبحانه وتعالى مفتقرة في تحققها الى الغير والمفتقر في تحققه
الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان التغير في صفات الله تعالى
محال فهذا حاصل هذه المباحث في هذا الباب وللفريق الاول ان يقولوا ما ذكرتم من الدليل المانع من التغير انما يجري في الصفات

[illegible] لا يمكن منع التغير فيها وكيف لا نقول هذا واذا وجد حادث فان الله تعالى يكون
[illegible] حسب تلك المعية فهذا يقتضي وقوع التغير في الاضافات واذا ثبت هذا فيقول هذه التعلقات
من باب النسب والاضافات واذا كان الامر كذلك لم يمتنع وقوع التغيرات فيها النوع السابع من المخالفين الذين
قالوا انه تعالى في الازل كان عالما بحقائق الاشياء وماهياتها [illegible] العلم بالاشخاص والاحوال [illegible] انما يحصل عند حدوث
تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام بن الحكم ومذهب ابي الحسين كانه لا يمشي الا بالتزام هذا المذهب واحتج هشام بن الحكم
على هذا المذهب بوجوه الشبهة الاولى لو كان تعالى عالما في الازل بجميع الجزئيات التي تحدث [illegible]
لكل ما يصدر من الناس من افعالهم وما لا يصدر وكل ما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع وكل ما علم الله
تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم ان يقال [illegible] واجب الوقوع او ممتنع الوقوع ولو كان الامر
كذلك لم يكن لشيء من الحيوانات قدرة على الفعل لان [illegible] ان معلوم الله تعالى انه يوجد يكون واجب الوقوع والذي
علم انه لا يصدر منه يكون ممتنع الوقوع والقدرة البتة لا على ما يكون واجب الوقوع ولا على ما يكون ممتنع الوقوع
وهذا يقتضي ان لا يكون لله تعالى قدرة البتة وان [illegible] المخلوقات قدرة البتة وان يكون التكاليف وبعثة
الرسل كلها عبثا ضايعا وان يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثا وجورا وهذا يبطل القول بالربوبية
لان نفي القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية ويبطل القول ايضا بالعبودية لان العبد اذا لم يكن له قدرة على
العبودية كان الامر والنهي عبثا واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه تعالى كان في الازل عالما بذاته وصفاته وبماهيات
الاشياء وحقايقها وصفاتها واما العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة فذلك لا يحصل الا عند دخولها في الوجود حتى يدفع
هذه الاشكالات الشبهة الثانية كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما له تميز وتخصص وتعين فهو ثابت ومتحقق
فما لا يكون ثابتا ولا متعينا وجب ان لا يكون معلوما وهذه الاشخاص وصفاتها واحوالها كانت نفيا محضا وعدما صرفا
قبل دخولها في الوجود فوجب ان لا يكون معلومة لا يقال لم لا يجوز ان يقال المعدوم شيء وذات فلا جرم لم يمتنع كونها
معلومة لانا نقول القول بان المعدوم شيء باطل وبتقدير تسليمه فالثابت في العدم انما هو الذات والحقائق والماهيات
فاما الذوات بنعت كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالاعراض فهي غير ثابتة في العدم بالاتفاق واذا كان الامر كذلك وجب ان
لا يكون هذه الاشخاص وهذه الاحوال معلومة قبل الخلق الشبهة الثالثة لو كان عالما بكل ما سيدخل
في الوجود لكان عالما بعدد ما يدخل في الوجود من حركات اهل الجنة واهل النار وكل ما كان عدده معلوما كان متناهيا
فيلزم اثبات النهاية لثواب اهل الجنة ولعقاب اهل النار وذلك محال فعلمنا انه تعالى لا يعلم هذه المتغيرات الا عند وقوعها
الجواب عن الشبهة الاولى ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والقدرة على الايقاع اصل للوقوع والتبع للشيء لا يكون مانعا من الاصل
الجواب عن الشبهة الثانية انه منقوض بان كل واحد منا يعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها لا من مغربها فهذا المعدوم
معلوم الجواب عن الشبهة الثالثة [illegible] على الشيء كما هو فان كان له عدد محصور علمه كذلك وان كان
له عدد غير محصور علمه كذلك وبالله التوفيق النوع الخامس من المخالفين الذين ينكرون كونه تعالى عالما بما لا نهاية

برای مرشد عبد العلیم و [illegible]

٢٠

له من المعلومات ولهم فيه شبه الشبهة الاولى انا بينا انه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو ثبت معلومات
غير متناهية لحصل في ذات الله تعالى علوم غير متناهية ولو ان قايلا قال انا لا اثبت العلم لله تعالى بل اثبت العالمية كان
هذا وارد عليه في العالمية ويلزمه ان يثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها لانه يمكننا ان نعلم كونه تعالى عالما باحد المعلومين
حال شكنا في كونه تعالى عالما بالمعلوم الاخر والمعلوم غير المشكوك فاذا ثبت هذا فنقول لو كان عالما بما لا نهاية له لزم ان يحصل
في ذاته علوم غير متناهية او عالميات غير متناهية وذلك محال لان كل عدد يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
وجب ان يكون متناهيا الشبهة الثانية قالوا كل معلوم فهو متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متناهي لان المتميز هو الذي
ينفصل عن غيره بحده وطرفه فاذن كل ما كان معلوما فهو متناهي فما لا يكون متناهيا امتنع ان يكون معلوما الشبهة الثالثة
مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته والاقل من غيره متناه فمقدوراته متناهية ومعلوماته اضعاف مقدوراته واضعاف المتناهي
متناهي فمعلوماته متناهية والجواب عن الاول ان علم الله تعالى لم لا يجوز ان يقال انه واحد الا ان تعلقاته غير متناهية وهذه
التعلقات نسب واضافات ودخول اللانهاية في النسب والاضافات غير ممتنع بدليل ما ذكرنا ان الواحد نصف الاثنين
وثلث الثلثة وهكذا الى ما لا نهاية له والجواب عن الشبهة الثانية ان هذه الشبهة اما ان يوردوها في كل واحد
واحد من احاد المعلومات او في مجموعها والاول باطل لان كل واحد من احاد المعلومات متناه والثاني باطل لان هذا الكلام
انما يتم لو كان للمعلومات التي لا نهاية لها مجموع وجملة وذلك محال لان المجموع والجملة مشعران بالتناهي فوصف ما لا نهاية له
بكونه مجموعا وجملة محال لا يقال هذا الذي ذكرتم مما يؤكد السؤال وذلك لان كل ما كان معلوما فهو شيء يشار اليه بحسب اشارة
العقل وكل ما كان يشار اليه بحسب العقل فله خصوصية وتعين وتميز وكل ما كان كذلك فهو متناهي فاذن كل معلوم فهو
متناهي فما لا يكون متناهيا لا يكون معلوما لانا نقول انه معلوم من حيث انه غير متناهي وكونه معلوما من هذا الاعتبار
لا ينافي كونه غير متناهي الجواب عن الشبهة الثالثة ان قولنا المقدورات اقل من المعلومات هو ان العلم تعلق
بالواجب والممتنع والجائز والقدرة لا تعلق لها الا بالجائزات النوع السادس من المخالفين الذين ينكرون
كونه تعالى عالما بجميع المعلومات واحتجوا عليه من وجهين الشبهة الاولى لو كان عالما بجملة المعلومات لكان
اذا علم شيا علم كونه عالما به وعلم كونه عالما بكونه عالما به وهكذا في المرتبة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له فيكون له
بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية ولانها امور مترتبة لان المرتبة الثالثة مرتبة على الثانية والثانية
على الاولى فاذا حصلت هنا مراتب غير متناهية لزم حصول اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك
مما ظهر ابطاله في مسئلة اثبات العلم بواجب الوجود لا يقال لم لا يجوز ان يقال العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بذلك
الشيء لانا نقول هذا باطل من وجوه احدها ان المعلوم والعلم متغايران فوجب ان يكون العلم بالمعلوم مغايرا
للعلم بالعلم بذلك المعلوم وثانيها لو كان العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء لكان من علم شيا حضر في ذهنه
العلم بالعلم والعلم بالعلم بالعلم به وهكذا هذه المراتب الغير متناهية ولما علمنا بالضرورة انه ليس كل من علم الشيء
حضر في ذهنه هذه المراتب الغير المتناهية علمنا ان العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء وثالثها انه يمكننا ان نعلمه

بالمكونة عالما بذلك الشي والمعلوم غاير للمشكوك فثبت بهذه الوجوه ان العلم
بالعلم بالشي يمتنع ان يكون نفس العلم بذلك الشي الشبهة الثانية انه لو كان عالما بجميع المعلومات سوا كانت واقعة
او ممكنة الوقوع فاذا علم الله تعالى جوهرا فردا فذلك الجوهر يمكن وقوعه في احياز غير متناهية على البدل وفي ازمنة
غير متناهية على البدل وموصوفة من كل نوع من انواع الاعراض بافراد لا نهاية لها على البدل فهذه مراتب لا نهاية لها لا
واحدة بل مرار لا نهاية لها وكذلك في جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومعلوم ان استحضار العلم المفصل بهذه المراتب فعقد
واحد مما لا تقبله العقل الجواب عن الشبهة الاولى ان علم الله تعالى واحد الا ان مراتب تعلقاته غير متناهية
والتعلقات من باب النسب والاضافات ودخول الا نهاية فيها كما ضربنا المثال من الوحدة المشتملة
على النسب التي لا نهاية لها الجواب عن الشبهة الثانية انها محض التعجب ولا عبرة بذلك في صفات الله تعالى فان كمالها
وجلالها اعظم من ان تحيط بها عقول البشر فهذا ما انتهى اليه العقل الضعيف وجلال الله منزه عن غايات عقول العقلاء
ونهايات علوم المسئلة الثالثة عشر في انه ... مسئلة مشتملة على فصول الفصل
الاول في شرح حقيقة الارادة اعلم انه متى صدر منا فعل او ترك فقبل ذلك الفعل وذلك الترك يظهر في قلبنا
حالة تقتضي ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك او بالعكس والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح علم ضروري
ثم اختلف العقلاء في ان تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هي فقال قوم من محققي المعتزلة انها هي الداعية وتحقيق الكلام
في الداعي ان الانسان قادر على الفعل والترك ونسبة قدرته الى طرفي الفعل والترك على السوية وما دامت القدرة
باقية على هذا الاستواء يمتنع حصول الرجحان لان الاستواء والرجحان متنافيان فاذا حصل في القلب علم او
اعتقاد او ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زايد حصل الرجحان بسبب ذلك فصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن
ذلك العلم او الظن او الاعتقاد موثرا في وقوع ذلك الفعل واما في حق الباري ... الاعتقاد والظن ممتنعان
فلم يثبت الداعي في حق الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة فهذا هو الكلام في ... الداعي ثم قالوا
تلك الحالة المقتضية للترجيح التي نجدها في قلوبنا ليست الا هذه الداعية ومن الناس من قال الميل والارادة حالة زايدة
على هذه الداعية واحتجوا عليه بوجهين الحجة الاولى ان الميل قد يوجد بدون هذه الداعية وذلك لان
العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فانه لا بد وان يرجح احدهما على الاخر بمعنى انه لا بد وان
يحدث في قلبه ميل الى احد القدحين من دون الثاني فهذا الترجيح حاصل وليس هذا الترجيح عبارة عن الداعية
بالتفسير الذي ذكرناه لانه لما استوى القدحان في جميع المنافع المعلومة والمظنونة امتنع ان يكون ذلك الميل
الذي هو غير مشترك فيه بينهما هو عين هذا العلم والظن الذي هو مشترك فيه بينهما الحجة الثانية انا نجد
من انفسنا انا متى علمنا او اعتقدنا او ظننا ... على هذه المصلحة الزايدة فانه يتولد عن ذلك العلم ميل او عزم
وترجيح ويكون ذلك الميل كالامر اللازم لذلك العلم و... لذمته ولذلك فان الخصم يقول ان هذا العلم
يدعو الفاعل الى الفعل فيجعل كون هذا العلم داعيا كالامر ... منه فثبت بهذين الوجهين ان الداعي مغاير

للارادة

للارادة في حقنا الفصل الثاني في بيان ان الله تعالى مريد ... الا انهم اختلفوا في
معناه فذهب حسين النجار الى ان معناه انه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فجعل كونه مريدا وصفا سلبيا وقال ابو القسم البلخي
معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه موجد لها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه امر بها وقال ابو الحسين البصري معنى كونه مريدا لافعال
نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب في فعلها ولعل
ولعل مذهب ابو القسم البلخي هو هذا ومذهبنا ان كونه تعالى مريدا صفة زايدة على كونه تعالى عالما وفاعلا وهذا هو مذهب
جمهور البصريين من المعتزلة لنا انا وجدنا بعض افعال الله تعالى متقدما وبعضها متاخرا مع ان ما تقدم كان يجوز
في العقل ان يتاخر وما تاخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك افتقر ذلك التقدم والتاخر الى مخصص
ومرجح لامتناع حصول الرجحان الا عن مرجح ثم نقول ذلك المرجح اما القدرة او العلم او صفة اخرى لا جايز ان يكون
هو القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ولا جايز ان يكون هو العلم لان العلم
بالوقوع تبع للوقوع ولو كان الوقوع تبعا لذلك العلم لزم الدور فثبت انه لا بد من شي اخر يكون مخصصا ومرجحا سوى القدرة
والعلم وظاهر ان الحيوة والكلام والسمع والبصر لا يصلح لذلك فلا بد من اثبات صفة وراء هذه الصفات خاصيتها
الترجيح والتخصيص وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فان قيل لا نسلم ان تقدم المتاخر وتاخر المتقدم جايز سلمنا انه من المحتمل
ان يكون هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات الفلكية وتلك الاتصالات لازمة من كون كل واحد منها
متحركا على وجه خاص وكون كل واحد منها متحركا على وجه خاص انما كان لان ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الاخر ولا
جرم كان كل واحد من تلك الماهيات استلزم نوعا معينا من الحركات لانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول ان الفعل
بان ذات كل واحد منها هي الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية وتلك الحركة متغيرة والباقي لا يكون علة للمتغير
الثاني هب ان هذا ... على حدوث العالم فلم اختص حدوث العالم بذلك الوقت ولم يحدث قبله
او بعده لانا نجيب عن الاول بانه لا يبعد ان يكون الدايم موجبا للمتغير على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة فانها تكون
شرطا لكون ذلك الباقي علة لوجود الحالة المتاخرة وبهذا الطريق لا يمتنع كون الدايم علة للمتغير وعن الثاني ان
بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان لم يكن قبل اول الزمان الحادث زمان اخر واذا كان كذلك لم يكن
له قبل واذا لم يكن له قبل استحال ان يقال لم لم يوجد قبله سلمنا صحة التقدم والتاخر لكن لم لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة
قوله خاصية القدرة الايجاد وهذا بالنسبة الى الاوقات مما لا يختلف قلنا وكذلك خاصية الارادة التخصيص
بوقت معين لا بهذا الوقت فلو افتقرت القدرة الى مرجح اخر لافتقرت الارادة ايضا الى مرجح اخر ولزم التسلسل
وتمام تقرير هذا السؤال ان القدرة كما انها صالحة للايجاد في هذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت وفي ذلك الوقت
بدلا عن هذا الوقت فكذلك الارادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت وبهذا الوقت بدلا عن
ذلك الوقت فان كانت تلك الصلاحية في القدرة ... الى الارادة فهذه الصلاحية في الارادة وجب ان
يحوجها الى مخصص اخر وان ... هاهنا عن المرجح فكذا هاهنا فظهر انه لا فرق بين الصورتين لا يقال لم لا يجوز ان

يقال ان الارادة [illegible] تخصيص كل حادث بالوقت الذي يحدث فيه وليس لها صلاحية ان تخصص
احداث ما حدث في وقت بوقت اخر وعلى هذا التقدير يسمى الارادة مرجحًا اخر لانا نقول هذا باطل من وجوه
الاول ان على هذا التقدير لا يكون صانع العالم فاعلا مختارا بل علة موجبة بالذات لانه لما كان [illegible] يجب ان يكون موثرا
في الايجاد في هذا الوقت ويمتنع عقلا ان يكون موجدًا له في وقت اخر لم يكن له اختيار البتة بل كان موجبا بالذات
الثاني لو جاز هذا الكلام في الارادة فلم لا يجوز مثله في القدرة وهو ان يقال قدرة الله تعالى لها صلاحية الايجاد في
ذلك الوقت وليس لها صلاحية الايجاد في ساير الاوقات وعلى هذا التقدير يستغنى بهذه القدرة عن الارادة الثالث
ان الاوقات متساوية فلو جاز ان يقال هذا الوقت المعين له خاصية وهو ان الارادة لا تصلح الا لتخصيص الحادث
المعين الا به فلم لا يجوز ايضا ان يقال لكل واحد من الاوقات خاصية والموثر في حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه
الاوقات وعلى هذا التقدير يكون الموثر في حدوث الحوادث هو الاوقات لا الصانع ويلزم منه نفي الصانع سلمنا انه
لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة فلم لا يجوز ان يكون [illegible] العلم قوله العلم بالوقوع فلا يجوز ان يكون موثرا في الوقوع
قلنا نحن لا نقول الموثر في الوقوع هو العلم بالوقوع بل نقول علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى الغير مع كونه
عاريا عن جميع جهات القبح سبب لرجحان الفعل على الترك وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم **الجواب** اما السوال
الاول فجوابه ان الزمان وان كان محدثا لكن لنفرض ان من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم دار فلك الثوابت مائة الف
مرة وكان يجوز في العقل ان يوجد العالم بحيث يكون من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم قد دار فلك الثوابت مائة
وخمسين الف مرة ويجوز ايضا بحيث يكون من اول الحدوث الى هذا اليوم دار فلك الثوابت خمسين الف مرة فهذا هو المراد
من التقدم والتاخر واذا تلخص هذا ظهر الاحتياج الى المخصص والمرجح **واما السوال الثاني** فجوابه ان المفهوم
من التخصص غير المفهوم من التكوين فاذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران [illegible] مبدا التخصيص بالارادة
وسمينا مفهوم مبدا الايجاد بالقدرة **واما السوال الثالث** فجوابه انا سنقيم الدلالة على انه تعالى خالق لجميع افعال العباد
واذا كان الامر كذلك بطل تعليل افعال الله تعالى بالحسن والقبح ورعاية المصالح **اما الفلاسفة** فقد احتجوا
على نفي كونه تعالى مريدا بوجوه **الشبهة الاولى** ان كل من قصد الى ايجاد شي فلابد وان يكون تحصيل ذلك الفعل اولى به
في علمه واعتقاده من تركه وكل من كان كذلك كان قبل ذلك الفعل ناقصا ويصير مستكملا بسبب ذلك الفعل وهذا في
حق الله تعالى محال **اما بيان** المقدمة الاولى وهو ان كل من قصد الى ايجاد شي فلابد وان يكون ذلك الفعل اولى
به في اعتقاده من تركه والدليل عليه انه لو لم يحصل هذه الاولوية في اعتقاد ذلك الفاعل لكان الفعل والترك بالنسبة
اليه سيان ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك لان حصول الترجيح بدون المرجح محال **اما بيان**
المقدمة الثانية وهو ان كل من كان وجود ذلك الفعل اولى به من عدمه فهو ناقص في ذاته لانه اذا فعل ذلك الفعل حصلت
تلك الاولوية واذا لم يفعل لم يحصل [illegible] ناقصا بذاته [illegible] لا بغيره لا يقال لم لا يجوز ان يقال الفعل والترك وان استويا
بالنسبة اليه الا ان الفعل اصلح للغير من الترك فهذا القاصد [illegible] الفعل الا لانه انفع له بل لانه احسان الى الغير وايصال
النفع الى الغير لانا نقول الاحسان الى الغ[illegible] بالنسبة اليه استنع الترجيح وان لم يستويا كان الاحسان
الى الغير اولى به [illegible] يكون الاحسان الى الغير لاستكماله وتركه يصير سببا لنقصانه فيعود المحال المذكور **الشبهة الثانية**
لهم قالوا لو كان [illegible] مريدا لكان مريدًا بارادة محدثة وهذا محال فذاك محال اما بيان الملازمة فهو ان القصد الى الايجاد
[illegible] حصوله الا عند حصول ذلك الايجاد فاما قبل ذلك فذلك لا يكون قصدًا الى الايجاد بل يكون ذلك عزمًا على انه سيوجد
في الوقت الفلاني لا يقال لم لا يجوز ان يكون العزم على انه سيفعل غدا نفس القصد الى الايجاد عند حصول الغد لانا نقول
ان من عزم على ان يفعل بكرة الغد ثم حبس في بيت مظلم لا يعرف فيه من الليل والنهار فذلك العزم في قلبه الى ان جاء الغد لكنه
لم يعلم مجي الغد فانه لا يصير قاصدا الى الفعل ولو كان العزم على الفعل غدا يكون عين القصد الى الفعل عند مجي الغد لصار
عند مجي الغد قاصدا للفعل بل اذا كان عازما على الفعل غدا ثم احس بمجي الغد تولد من ذلك العزم ومن هذا العلم قصد الى
هذا الفعل فثبت ان القصد الى احداث الفعل لا يتحقق الا حال حدوث الفعل فثبت انه تعالى لو كان يفعل الافعال بالقصد
والارادة لكانت ارادته لا محالة محدثة وانما قلنا انه يمتنع ان يكون ارادته محدثة لانه مفتقر في حدوث تلك الارادة الى
ارادة اخرى فيلزم اما الدور واما التسلسل وكل ذلك محال فثبت انه يمتنع ان يكون تعالى مريدا لا يقال اليس ان من الناس
من قال ان علم الباري بالمتغيرات متغير متجدد وقال ان ذاته تعالى يوجب العلم بذلك المعلوم عند حدوث ذلك المعلوم
فلا جرم استغنى حدوث ذلك العلم [illegible] علم اخر فلم لا يجوز مثله في الارادة لانا نقول العلم بالشي تبع لوقوع ذلك الشي
فاذا حدث ذلك الشي امكن ان يقال فانه تعالى يوجب ذلك العلم بشرط وقوع ذلك المعلوم اما الارادة الوقوع فموثرة في الوقوع
ومتقدمة عليه فيمتنع ان يقال ذاته تعالى يوجب ارادة الوقوع بشرط الوقوع واذا لم يكن جعل وقوع المراد شرطا لكون ذاته موجبا
لحدوث الارادة لم يبق الا ان يقال انه تعالى يحدث تلك الارادة على سبيل الاختيار وحينئذ يلزم التسلسل فظهر الفرق
بين العلم والارادة [illegible] الباري تعالى مريدا لخلق العالم لكان اما ان يريد خلق العالم في جميع الاوقات
ازلا وابدا ويريد تخصيص خلق العالم بوقت معين والاول يقتضي قدم العالم واذا كان العالم قديما دايما موجودا امتنع القصد
الى ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود محال فهذا [illegible] يكون باطلا والثاني ايضا باطل لان
ذلك الوقت ما كان موجودًا في الازل [illegible] القسم الاول [illegible] ذلك الوقت حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول
فيه وانه تعالى اما ان يقال انه اراد خلق ذلك الوقت ازلا وابدا [illegible] اراد خلقه في وقت معين والاول يلزم منه القدم والثاني
يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت اخر ويلزم التسلسل وهو محال **الشبهة الرابعة** لو كان الباري تعالى لاحداث
العالم لكانت تلك الارادة قديمة او محدثة والقسمان باطلان فثبوت الارادة في حق الله تعالى محال اما
قلنا انه لا يجوز ان يكون مريدًا بارادة قديمة لوجهين **الاول** ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل في ذلك الوقت
المعين من لوازم تلك الارادة وتلك الارادة لكونها قديمة ازلية ممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم
وقوع ذلك الفعل في ذلك الوقت ممتنعا واذا كان كذلك [illegible] صانع موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فاذن القول
بقدم الارادة يفضي الى نفي الارادة والصفة [illegible] الى نفي الذات كان القول بتلك الصفة باطلا فبطل القول

يكون تلك الارادة قديمة الثاني ان عند دخول ذلك الفعل في الوجود لا تبقى الارادة متعلقة بالجملة لان ايجاد الموجود
محال ولو كان ذلك التعلق قديما لزم عدم القديم وهو محال فثبت بهذين الوجهين انه يمتنع كون الله تعالى مريدا بارادة قديمة
وانما قلنا انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة محدثة لما ذكرنا انه يلزم التسلسل في الارادات ولما بطل القسمان ثبت ان
فاعلية الله تعالى غير موقوفة على الارادة **الجواب** عن الشبهة الاولى قوله المريد لا يرجح احد الطرفين على الاخر
اذا كان احد الطرفين اولى به في علمه او ظنه او اعتقاده قلنا هذا ممنوع ودليله ما ذكرنا في مسلة القدحين والرغيفين
والطريقين **الجواب** عن الشبهة الثانية ان ارادة ايقاع الفعل عند مجي الغد هو نفس القصد الى ايقاع الفعل عند
مجي الغد والكلام فيه عين ما ذكرنا في مسلة ان العلم بان الشي سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد **الجواب** عن الشبهة
الثالثة انه لما كان ايجاد هذا الزمان المعين غير موقوف على زمان اخر فلم لا يجوز ان يكون ارادة احداثه لا يفتقر الى زمان
اخر **الجواب** عن الشبهة الرابعة ما قد مر في مسلة اثبات القادر وبالله التوفيق **الفصل الثالث** في شرح
مذاهب الناس في كونه تعالى مريدا اعلم ان المفهوم من كونه تعالى مريدا اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية اما القول
بانه امر سلبي فهذا هو المنقول عن النجار انه قال معنى كونه مريدا انه غير مقهور ولا مغلوب واما الذين فسروه بمعنى ثبوتي
فذلك المعنى اما ان يكون معللا بذاته او بمعنى اما الاول فهو القول الثاني للنجار وذلك لانه قال انه تعالى مريد لذاته
واما الذين قالوا المريدية معللة بمعنى فذلك المعنى اما ان يكون قديما قايما بذات الله تعالى وهذا هو قول اصحابنا
واما ان يكون محدثا وعلى هذا التقدير فهذه الارادة المحدثة اما ان يكون قايمة بذات الله وهو قول الكرامية او
موجوده لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد واما ان يكون قايمة بذات غير الله وما رايت
احدا اختار هذا القسم فهذا هو تفصيل مذاهب الناس في هذه المسلة ولما كثر خوض المتقدمين في هذه المباحث
لا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول واما قول النجار معنى كونه تعالى مريدا انه غير مقهور ولا مغلوب فهذا باطل
لان الجماد والنايم غير مقهور مع انه ليس بمريد واما قول من قال كونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايضا باطل لانه لما دل الدليل
على اسناد هذا العالم الى موجود واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا كونه مريدا والمعلوم غير ما هو
غير معلوم واما قول من قال ارادته محدثة فهو باطل لان اثبات احداث المحدثات موقوف على الارادة فلو كانت
الارادة محدثة لافتقر احداثها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل واما قول الكرامية انه يحدث الارادة في ذاته
وهو ايضا باطل لما بينا ان ذاته يمتنع ان يكون محلا للحوادث واما قول المعتزلة انه يحدث الارادة لا في محل فهذا
ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان وجود عرض لا في محل بعيد عن العقول فلو جاز ذلك فلم لا يجوز
وجود سواد لا في محل وبياض لا في محل وكذا القول في ساير الاعراض والثاني ان ذوات الحيوانات يصح عليها
صفة المريدية فلو وجدت ارادة لا في محل لكانت نسبة تلك الارادة الى ذات الله تعالى كنسبتها الى
ساير الذوات فوجب ان يوجب صفة المريدية لكل ما يصلح ان يكون مريدا لعدم الاختصاص فيلزم ان كلما
يريده الله تعالى ان يريده كل الاحيا وذلك باطل فان قيل [illegible] الله تعالى لا في محل وهذه الارادة لا في محل وكان

اختصاص

اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى اولى من اختصاصها بساير الاحيا قلنا كونه لا في محل مفهوم سلبي فلا يجوز ان
يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله لان السلب لا يكون علة للثبوت واذا ظهر ان هذا القيد لا يصلح
ان يكون علة لهذا الاختصاص عاد المحذور المذكور وبالله التوفيق **المسيلة الرابعة عشرة في كونه تعالى حيا**
مذهب ابي الحسين البصري ان الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وقال اصحابنا الحيوة صفة قائمة بالذات لاجلها يصح على الذات
ان يعلم ويقدر **حجة** اصحابنا على قولهم ان الذوات على قسمين منها ما يصح ان يعلم ويقدر ومنها ما لا يصح ذلك عليه وهو
الجمادات والقسمان متساويان في الذاتية فلولا امتياز ما يصح عليه ان يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك والا
لما حصل هذا التفاوت قال ابو الحسين البصري انا قد دللنا على ان ذاته سبحانه وتعالى مخالفة لساير الذوات
لنفس ذاته المخصوصة فلم لا يجوز ان يكون صحة العالمية والقادرية في حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة وهذا كلام
حسن والمعتمد لنا ان نقول قولك الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر هذا اشارة الى نفي الامتناع والامتناع سلب
فنفي الامتناع سلب السلب فيكون امرا ثبوتيا ثم هذا الامر الثبوتي ليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا انتها الممكنات
الى واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا هذا الامر نعني قولنا لا يمتنع ان يعلم ويقدر والمعلوم مغاير
لغير المعلوم فثبت ان كونه تعالى حيا صفة حقيقية قائمة بذاته وهو المطلوب **المسيلة الخامسة عشرة في اثبات
ان الله تعالى علما وقدرة** واعلم انا لا ندعي في هذه المسلة ازيد من ان المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا
ليس نفس المفهوم من ذاته بل هو امر مغاير لذاته فان كان المعتزلي ساعدنا على هذا القدر فقد حصل الوفاق وزال
الخلاف واعلم ان اكثر الناس تخبطوا في تعيين محل النزاع في هذه المسلة وتحقيق الكلام ان نقول ان كل من علم امرا من الامور
فانه لا بد وان يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون
بالتعلق ويقولون العلم متعلق بالمعلوم وعندنا ان العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة ويدعي
ان هذه الاضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات والذات مع هذه الاضافة المخصوصة امران لا واحد وجماعة من اصحاب
اثبتوا امورا ثلثة الذات والعلم وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ثم اثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافة
وهذا التعلق ويكون هذا التعلق حاصلا من تلك الصفة وبين المعلوم واما القاضي الباقلاني فظاهر كلامه
باثبات امور اربعة الذات والعلم ثم العلم يوجب العالمية فهذه ثلثة ثم ههنا خبط اخر وهو انهم اثبتوا هذا التعلق
للعالمية لا للعلم او للعلم لا للعالمية وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك امور اربعة واما ان اثبتوا التعلق للعالمية
وللعلم كان الحاصل هناك امورا خمسة الذات والعلم والعالمية وتعلق العلم وتعلق العالمية واكثر من تقدمنا ما تخلوا
عن هذه الفروق فلهذا بقيت مخبطة غير ملخصة والذي نذعيه ونقوله انه لا بد من اثبات الذات ولا بد من اثبات
النسبة والاضافة وهي المسماة بالشعور والعلم فاما اثبات ساير الامور فذاك مما لا ندعيه ولا نتعرض له والدليل
القاطع على ثبوت هذه المغايرة انا اذا علمنا انتها الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته لم يلزم من
علمنا بهذا القدر علمنا بكونه تعالى عالما قادرا [illegible] بالمعنى الذي ذكرناه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فكان كونه

تعالى عالما قادرا ليس عين ذاته [illegible] المفهوم الزائد ليس بعدمي [illegible] بيان الاول انا نعلم بالضرورة [illegible] كون
العالم عالما عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وليست هذه [illegible] الاضافة عبارة عن [illegible] شيء او عدم
شيء آخر والثاني وهو ان العلم لا يكون عبارة عن عدم اي شيء كان بل يكون عبارة عن عدم الجهل [illegible] عدم العلم كان
العلم عبارة عن عدم العدم فيكون ثابتا وان اريد به اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى
حصول العلم لان الواحد منا قد يكون خاليا عن الجهل بالشيء بهذا التفسير مع انه لا يكون عالما بالشيء فثبت ان كونه
تعالى عالما قادرا امر ثابت زائد على ذاته وهو المطلوب قال اصحاب ابي هاشم نحن لا ننازع في اثبات هذا الزائد الا انا نقول
هذا الزائد الا انا نقول هذا الزائد صفة والصفة لا تكون معلومة ولا مجهولة وانتم تقولون هذه الصفة معلومة
فموضع الخلاف ههنا الا انا نقول اثبات صفة غير معلومة مذهب اختاره ابو هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد
وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان التصديق مسبوق بالتصور فلولا انكم تصورتم
هذه الصفة والا امتنع منكم ان تحكموا [illegible] انها غير معلومة فهذا القول يؤدي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا الحجة
الثانية انا نعلم كون الذات موصوفة بها فلولا انا تصورناها وعقلناها والا لما كان يمكننا ان نحكم بكون
الذات موصوفة بها الحجة الثالثة انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية وبين الصفة المسماة
بالقادرية وتعرفون ان باعتبار صفة القادرية يصح الايجاد وباعتبار صفة العالمية يصح الايقان والاحكام
فلولا انكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها والا لما قدرتم على هذا التمييز واحتج منكروا الصفات
بوجوه اما الفلاسفة فقد عولوا على حرف واحد وهو انه ثبت ان ذاته سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته
فلو اتصفت تلك الذات بصفة لكانت تلك الصفة اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والاول
باطل لوجهين الاول انا بينا ان واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون [illegible] ان الصفة مفتقرة
الى الذات والمفتقر الى الغير ممكن لذاته لا واجب لذاته واما ان كانت الصفة ممكنة لذاتها [illegible] الى مؤثر ولا
مؤثر الا تلك الذات فيلزم كون الذات [illegible] فاعلة وقابلة معا وذلك محال وهذه الشبهة قد ذكرناها فيما
قبل واما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجوه اولها ان علم الله تعالى صفة واجبة والواجب لا يعلل
انما قلنا ان علم الله تعالى صفة واجبة لانها لو كا[illegible] لافتقرت الى الموجد والمخصص وانما قلنا ان
الواجب لا يعلل لان الافتقار الى العلة انما يكون لاجل ان يترجح وجوده على عدمه لاجل تلك العلة فاذا كان الرجحان
على سبيل الوجوب حاصلا وجب كونه غنيا عن العلة الشبهة الثانية لو كان علم الله تعالى امرا زائدا على
ذاته لكان الله تعالى محتاجا في ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى تلك الصفة والحاجة على الله تعالى محال
الشبهة الثالثة المعقول من قيام العرض بالجوهر كون العرض حاصلا في الحيز المعين تبعا لحصول محله فيه فالحال
انما تميز عن المحل بسبب ان الحال [illegible] في ذلك [illegible] سبيل التبعية والمحل حاصل فيه على سبيل الاصالة
في حق الله تعالى فذاته غير مختصة بالمكان والجهة اصلا فلم يحصل [illegible] التفاوت بين الصفة والموصوف من هذا الوجه

وحينئذ

[illegible] احدهما موصوفا [illegible] او الى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر وصفة
له وذلك [illegible] ان القول [illegible] صفات بذاته يفضي الى هذا المحال وجب ان يكون قيام الصفات بذاته محالا
الشبهة الرابعة [illegible] الصفات القديمة بالذات القديمة لكانت الصفات والذات مشتركين في القدم
والقدم وصف ثبوتي [illegible] عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت فاذن الذات والصفات يشتركان
في هذا الوصف الثبوتي المسمى بالقدم فاما ان يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر او لا يتميز فان تميز فما به المشاركة
غير ما به المباينة فيكون كل واحد من الذات والصفات مركبا من هذين الاعتبارين اعني ما به يشتركان وما به يتباينان
ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لا بد وان يكون ايضا قديما لان جزء القديم قديم واذا اشترك ذانك الجزءان في القدم ولا بد
وان تباينا باعتبار آخر فحينئذ يتركب كل واحد من ذينك الجزءين من جزءين آخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان قلنا
بان الذات والصفات بعد اشتراكهما في القدم لا يتميز كل واحد منهما عن الآخر بماهية مخصوصة فحينئذ يكون الذات
والصفة مثلين فلما كانت الذات الها وجب ان يكون الص[illegible] في هذا القول تعدد الالهة وايضا اذا كانت
الذات والصفة متماثلين لم يكن قيام احدهما بالآخر اولى من قيام الآخر به فيكون الذات صفة والصفة ذاتا
والعلم قدرة والقدرة علما وكل ذلك محال ولما كان القول باثبات الصفة القديمة مفضيا الى هذا المحال وجب
ان يكون القول به محالا الشبهة الخامسة لو كان الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته
وجوده وذاته موجودات متغايرة فيكون هذا قولا بقدماء متغايرة وذلك كفر صريح باجماع المسلمين الشبهة
السادسة ان الله تعالى كفر النصارى في قوله تعالى لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ فلا يخلو اما ان يقال
انه تعالى كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلثة قائمة بانفسها او لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة والاول
باطل لان النصارى [illegible] ثلثة قائمة بانفسها ولما لم يقولوا بذلك العلم ان كفرهم الله تعالى بسبب ذلك
ولما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو انه تعالى كفرهم لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة ولما كفر النصارى ايضا
[illegible] لانهم اثبتوا صفات ثلثة فمن اثبت الذات مع الصفات [illegible] فقد اثبت تسعة اشياء وكان كفره اعظم
من كفر النصارى بثلث مرات فهذا مجموع شبه المعتزلة [illegible] في نفي الصفات اما شبههم في نفي صفة العلم خاصة
فمن وجوه الشبهة الاولى لو كان [illegible] اذا تعلق بشيء فذلك الشيء يكون متعلق علم الله تعالى
ومتعلق علمنا من وجه واحد من طريقة واحدة وكل علمين كذلك فهما متماثلان فيلزم ان يكون علم الله تعالى او من قدم
علم الله تعالى قدم علمنا ولما بطل الوجهان علمنا انه تعالى عالم لا بالعلم لا يقال هذا لازم على نفاة الصفات في العالمية
لانا نقول احترزنا عن هذا بقولنا ان العلمين يتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة وهذا
غير لازم في كونه تعالى عالما لان علمه تعالى يتعلق بذلك [illegible] علمنا متعلق لا تعلق العالمية
تعلق العلوم وقد اختلفت الطريقة انا اذا كان [illegible] بالعلم تعلق علمه بذلك [illegible] تعلق العلوم وتعلق علمنا
ايضا تعلق العلوم فكان تعلق كل واحد منهما [illegible] طريقة واحدة فيلزم التماثل [illegible] الفرق الشبهة الثانية

لاشك انه تعالى عالم بالمعلومات التي لانهاية لها فاما ان يعلم تلك المعلومات [illegible] واحد او بعلوم متناهية [illegible]
والاقسام الثلثة باطلة فبطل القول بكونه تعالى عالما بالعلم انما قلنا انه لايجوز ان يعلم الكل بعلم واحد لوجوه **الاول**
انه يصح ان يعلم كونه تعالى عالما باحد المعلومين مع الشك في كونه تعالى عالما بالمعلوم الاخر والمعلوم غير ما هو غير معلوم **الثاني**
ان العلم المتعلق بالسواد مخالف للعلم المتعلق بالبياض في الشاهد فلو جاز تعلق العلم الواحد في الغايب بالمعلومات الكثيرة
لكان ذلك العلم الواحد في الغايب قايما مقام العلوم المختلفة في الشاهد واذا جاز كون الشي الواحد قايما مقام الاشيا
المختلفة حتى يثبت لله تعالى صفة واحدة تكون علما وقدرة وحيوة بل لم لايجوز ان يكون ذاته قايمة مقام الذات ومقام
جملة الصفات وحينئذ يلزمكم نفي الصفات **الثالث** انه لو جاز تعلق العلم الواحد بمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من تعلقه
بثلثة واربعة ويفضي ذلك الى تعلقه بمعلومات لانهاية لها في الشاهد وكل ذلك محال فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع كونه تعالى عالما
بكل المعلومات بعلم واحد وانما قلنا انه لايجوز ان يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية لان المتناهي اذا توزع على غير المتناهي
لزم ان يكون المعلوم بكل علم اشيا كثيرة وقد بينا انه لايجوز ان يعلم بالعلم الواحد اكثر من معلوم واحد انما قلنا انه لايجوز
ان يعلم المعلومات التي لانهاية لها بعلوم لانهاية لها لان وجود عدد لانهاية له محال وذلك لان كل عدد موجود فهو
قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناهي وكل عدد موجود فهو متناهي وكل عدد موجود فهو متناهي فالعدد الذي
لانهاية له يمتنع وجوده ولما كان كونه تعالى عالما بالعلم لابد وان يكون على احد هذه الاقسام وثبت انها باسرها باطلة ثبت
ان كونه تعالى عالما بالعلم محال **الشبهة الثالثة** لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم ذلك العلم بنفس
ذلك العلم او بعلم لكان والاول باطل لان كون الشي عالما بالشي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والنسبة لا تحقق
الا بين الشيين فثبت ان العلم الواحد يمتنع ان يكون عالما بنفسه والثاني ايضا باطل لانه لو افتقر في معرفة العلم الاول
الى علم ثاني لافتقر في معرفة العلم الثاني الى علم ثالث ويلزم التسلسل وهو محال **الشبهة الرابعة** لو كان تعالى
عالما بالعلم لكان اذا علم ولو كان ذا علم يحصل فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم **واما شبهتهم** في نفي صفة القدرة
فمن وجهين الاول ان القدرة في الشاهد مختلفة [illegible] مع اختلافها مشتركة في انها لاتصلح لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك
لابد من تعليله بوصف مشترك ولا مشترك بينها الا كونها قدرة واذا كان كونها قدرة علة لان لايكون صالحة لخلق الجسم
وجب في كل ما كان قدرة ان لايكون صالحة لخلق الجسم فلو كان الله تعالى قادرا بالقدرة لوجب ان لايقدر على خلق الجسم
واللازم محال فالملزوم مثله قالوا وهذا الكلام لازم على اصول الاشعرية فانهم قالوا الجوهر والعرض مشتركان
في صحة الرؤية فلابد من اسناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك ولا مشترك يعلم بين الجوهر والعرض الا الوجود
او الحدوث والحدوث لايصلح لهذه العلية فبقي الوجود والله تعالى موجود فوجب ان يصح رؤيته فكذا نقول
القدر في الشاهد مشتركة في انها غير صالحة [illegible] الجسم فهذا الحكم المشترك لابد من تعليله بوصف مشترك والمشترك
هنا هو كونها قدرة فوجب ان يكون كونها قدرا علة لهذا الامتناع فوجب ان يحصل هذا الامتناع في كل ما كان قدرة
الشبهة الثانية وهو ان القدر في الشاهد مع اختلافها لايصلح شي منها لخلق الجسم فلو فرضنا قدرة في الغايب

[illegible] القدرة اما ان يكون [illegible] لهذه القدر الموجودة في الشاهد او مخالفة لها فان كانت تلك القدرة
مثلا لهذه [illegible] ان هذه القدر لاتصلح لخلق الجسم فوجب ان يصلي في تلك القدرة الغايبة ان لاتصلح لخلق الجسم وان
كانت تلك القدرة [illegible] لهذه القدر لم تكن مخالفتها لهذه القدر اشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فلما كانت
هذه القدر مع ما بينها من المخالفة لايصلح شي منها لخلق الجسم فكذلك تلك القدرة الغايبة وجب ان لاتصلح لخلق الجسم
فهذا جملة شبه المخالفين في هذه المسلة **الجواب** عن الشبهة الاولى لم لايجوز ان يكون الصفة الممكنة لذاتها
واجبة الوجود لوجود الذات قوله يلزم كون الذات قابلة فاعلة معا قلنا ولم قلتم ان ذلك محال قوله لان الواحد لايصدر
عنه الا اثر واحد قلنا سنجيب عن شبهتهم في هذه المسلة ان شا الله **الجواب عن الشبهة الاولى** للمعتزلة وهي
قولهم عالمية الله تعالى واجبة والواجب لايعلل فنقول الجواب عنه من وجوه احدها ان قولكم ان عالمية الله تعالى واجبة
قدر مشترك بين ان يكون عالمية واجبة لذاته وبين ان يكون عالميته واجبة لوجوب اتصافه بالعلم واذا كان كذلك
فبتقدير ان يكون عالمية الله تعالى لاجل وجوب اتصافه بالعلم [illegible] من كون عالميته واجبة بهذا التفسير استغناوه عن العلم
لان وجوب الشي بالشي لايقتضي استغناه عنه فاذن ان ادعيتم اصل وجوب العالمية فهذا القدر لايقتضي امتناع
تعليل العالمية بالعلم وان ادعيتم ان عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات فسلمنا انه لو ثبت لكم هذه المقدمة وجب القطع
بامتناع تعليل العالمية بالعلم الا ان قولكم عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات هو ادعا نفس المطلوب فلا يمكن جعله
مقدمة في اثبات المطلوب فثبت ان هذه الشبهة مغالطة وثانيها ان هذه الشبهة متناقضة وذلك لانكم جعلتم
كون العالمية واجبة علة ان لايكون معللة وكونها غير معللة عندكم امر واجب فاذا عللتم كونها غير معللة بكونها واجبة
فقد عللتم الحكم الواجب وذلك مناقض لكلامكم وثالثها انكم تقولون انه تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب احوالا
اربعة وهي الموجودية [illegible] والقادرية فهذه الاحوال الاربعة واجبة الثبوت لله تعالى ثم انكم عللتموها بالحالة
الخامسة فقد بطل قولكم ان الواجب لايجوز تعليله **الجواب عن الشبهة الثانية** للمعتزلة وهي قولهم لو كان
[illegible] بالعلم لاحتاج في معرفة الاشيا الى تلك الصفة [illegible] يكون لو افتقر في حصول تلك التعلقات الى
[illegible] المسماة بالشعور والعلم الى شي اخر [illegible] التعلقات هو نفس الذات وعلى هذا التقدير
لايلزم تحقق الحاجة واما على قول من [illegible] والمعنى والتعلقات فجوابه لم لايجوز ان يكون الذات
موجبة للمعنى والمعنى يكون موجبا للتعلقات فيكون الذات موجبة لما يوجب التعلقات وان اردتم بالحاجة
هذا المعنى فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ليس الا فيه وان اردتم بالحاجة شيا فبينوه **الجواب عن شبهتهم
الثالثة** وهي قولهم حلول الشي في الشي عبارة عن حصول الحال في الحيز تبعا لحصول محله فيه فنقول هذا التفسير باطل
ويدل عليه وجهان الاول ان كون الجسم حاصلا في الحيز [illegible] هي صفة حالة في الجسم قايمة به فلو
كان الحلول عبارة عما ذكرتم لزم ان يكون هذه [illegible] حاصلة في الحيز تبعا لحصول ذلك الجسم فيه فيكون كون الجسم
موصوفا بكونه حاصلا في هذا الحيز مشروطا [illegible] اخر لهذا الجسم في هذا [illegible] الكلام في ذلك الحصول

كالكلام في الاول فيلزم ان يكون الجسم حاصلا في ذلك الحيز مرارا لا نهاية لها دفعة واحدة والا على ثبت
ان كونه حاصلا في ذلك الحيز صفة قايمة به وحالة فيه ثبت ان ماذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه فثبت
ان تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل الثاني وهو انكم لا تنكرون ان ذات الله تعالى موصوفة بالاحوال والاحكام
فقد حصول كون الشي موصوفا وصفة بدون ماذكرتموه من التفسير فكان ماذكرتموه باطلا واذا عرفت هذا فنقول
ان الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما فقول القايل ليس احدهما بان يكون صفة والاخر موصوفا اولى
من العكس ان كان المراد انا لا نعرف ما به حصلت الاولوية فهذا ممكن لا يلزم من عدم علمنا به عدمه في نفسه وان اردتم
به عدم الاولوية في نفس الامر فهذا غير مسلم لان الذات والصفة لما كانتا مختلفتين في الماهية فلعله حصلت هذه
الاولوية فسقط هذا الكلام بالكلية **والجواب عن شبهتهم الرابعة** انا لا نسلم ان القدم مفهوم ثبوتي قوله العدم
عبارة عن نفي العدم وكونه مسبوقا بالعدم امر وجودي لانا نقول لو كان كونه مسبوقا بالعدم امرا وجوديا زايدا لكان
ذلك الزايد اما ان يكون قديما فيلزم ان يكون [illegible] محدثة والصفة قديمة وهو محال او يكون محدثا فيكون مسبوقا
بالعدم فلكل المسبوقية زايدة عليه ولزم التسلسل لانا نقول هذا معارض بوجه اخر وهو ان مسبوقية وجوده بالعدم
صفة من صفات وجوده ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هذه الصفة وبين نفس العدم المحض فوجب ان يكون
هذه المسبوقية ثبوتية سلمنا ان القدم امر ثبوتي فلم لا يجوز ان يقال الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما
الا انهما يشتركان في هذا القدم والاشيا المختلفة لا يبعد في العقل اشتراكهما في لازم واحد والذي يحققه ما
ذكرناه ان الحوادث مختلفة في الماهيات ومشتركة في كونها حادثة فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في القدماء
والجواب عن شبهتهم الخامسة ان اصحابنا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره واستبعد المخالفون ذلك
وهذا البحث لفظي فانا نقول ان عنيتم بالغيرين اشيا مستقلة بالذات ونسبته فلا نسلم ان الذات والصفة
غيران بهذا التفسير وان عنيتم بالغيرين كل شيين سوا كانا مستقلين او كان احدهما صفة للاخر والاخر
موصوفا به فلم قلتم ان اثبات [illegible] متغايرة قديمين بهذا التفسير باطل فان النزاع ما وقع الا فيه **والجواب**
عن شبهتهم السادسة ان الله تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفات ثلثة هي في الحقيقة
ذات ذوات الا ترى انهم جوزوا انتقال اقنوم [illegible] ذات الله تعالى الى بدن عيسى عليه السلام والشي الذي
يكون مستقلا بنفسه قايما بذاته فهو وان سموها صفات الا انهم قالوا في الحقيقة بكونها ذوات ومن اثبت كثرة
في الذوات المستقلة بانفسها فلا شك في كفره فلم قلتم ان من اثبت الكثرة في الصفات لزمه الكفر **واما**
الشبه الاربعة التي تمسكوا بها في نفي علم الله تعالى فنقول **الشبهة الاولى** ٣٥
فالجواب عنها من وجوه الاول ليس لم لا [illegible] يقال العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة
واحدة فانهما متساويان في هذا التعلق وهذا التعلق من لوازمهما وقد ثبت ان الاشياء المختلفة في الماهية
لا يمتنع في العقل اشتراكها في لازم واحد واذا كان كذلك لم يلزم من استوا العلمين في هذا القدر تماثلهما

فان علوا

[illegible] اذا لم [illegible] هذا القدر تماثل العلم [illegible] شاهد فنقول بينا ان هذا القدر لا يقتضي الجزم بالتماثل فان
حصل في الشاهد هذا الطريق [illegible] لا يقطع ايضا في الشاهد بالتماثل بل نتوقف فيه وان حصل طريق اخرى
هذا الطريق قطعا [illegible] الجواب قاطع الثاني لم لا يجوز ان يقال العلم في الشاهد غير متعلق بالمعلوم وانما المتعلق
بالمعلوم هو العالمية واذا لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم بطل قولهم العلمان تعلقا بمعلوم واحد على وجه واحد على
طريقة واحدة فوجب القول بكونهما متماثلين الثالث ان ما الزموه علينا في العلمين يلزمهم في العالميتين فان عالمية الله
تعالى وعالميتنا قد تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم ان يكون عالمية الله تعالى مثلا
العالمية الواحد منا ويلزمهم المحالات المذكورة الرابع انه يلزم ان يكون علم الله تعالى مثلا لعلم الواحد منا لكن لم لا يجوز
من هذا القدر التساوي في الحدوث والقدم اليس ان الوجود في الشاهد وفي الغايب له حقيقة واحدة ومعقول
واحد مع ان الوجود في الشاهد متجدد وفي الغايب دايم فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في العلوم **واما الشبهة الثانية**
وهي قولهم اما ان يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية فنقول هذه الشبهة
بتمامها واردة عليكم في العالمية وكل ما تقولونه في العالمية نقوله في العلم ثم نقول لم لا يجوز ان يعلم بالعلم المعلومات بعلم واحد
وما ذكرتموه من الوجوه في بيان انه لا يجوز ان يعلم بالعلم الواحد الا معلوما واحدا فهو معارض بدليل اخر وهو ان العلم المتعلق
بكون السواد ضد البياض مثلا لا بد وان يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالسواد والبياض لانه اذا لم يكن ذلك العلم متعلقا
بالسواد والبياض فحينئذ لا يكون متعلقا بالمضادة بين السواد والبياض بل اقصى ما في الباب ان يكون متعلقا بالمضادة
ونحن لا يلزم الكلام في العلم المتعلق بالمضادة وانما يلزم الكلام في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض لا يقال انه
حصل من هذا الدليل ان كل معلومين يمتنع ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر فانه يجوز ان يعلما بعلم واحد فمن اين يحصل
ان كل معلومين لا يمتنع [illegible] عن الاخر فانه يجوز ان يعلما بعلم واحد لانا نقول لما ثبت ان العلم المتعلق
بمضادة السواد والبياض متعلق بالسواد والبياض معا ولا شك ان السواد يجوز ان يعلم حال الذهول عن البياض فلما
[illegible] السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد حصل ان المعلومين [illegible] يجوز ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر
[illegible] لا يمتنع ان يعلما بعلم واحد [illegible] بل انه لا يمتنع [illegible] واحد المعلومات الكثيرة وبالله التوفيق **واما الشبهة**
الثالثة وهي قولهم ان يعلم علمه بنفسه او [illegible] اخر فنقول هذا [illegible] عليكم ايضا في العالمية سوا بسوا وايضا فلم لا يجوز ان
يكون العلم متعلق بنفسه ثم يتعلق [illegible] متعلق [illegible] هناك تعلقات مترتبة ولا بد لكم من التزام مثل هذا الكلام
في العالمية **واما الشبهة الرابعة** وهو التمسك بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فجوابها انها معارضة بالآيات الدالة
على اثبات العلم وهي اربعة احدها قوله تعالى انزله بعلمه ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشي من علمه ان الله عنده علم الساعة
واما الشبهة التي تمسكوا بها في نفي قدرة الله تعالى فنقول **اما الجواب عن الشبهة الاولى**
فهو انه لا نزاع في ان القدرة التي في الشاهد لا تصلح للخلق [illegible] تام ولا نزاع في [illegible] بد من تعليل هذا الحكم لكن لم لا يجوز
تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحد من تلك القدر وهي ما في الباب انه يلزم [illegible] احكام المتساوية بالعلل المختلفة

لا ان هذا عندكم غير ممتنع وهذا هو الحق لما بينا ان الاشيا المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم سلمنا انه لا بد
من تعليل هذه الاحكام المتساوية بوصف واحد مشترك بينهما فلم قلتم انه لا مشترك بينهما الا كونهما قدرة لم لا يجوز ان يقال
هذه القدر مشتركة في وصف لاجل ذلك الوصف يمتنع خلو الجسم بها الا ان ذلك الوصف لا يندرج فيه القدرة
القديمة ويندرج فيه جميع هذه القدر الحادثة اقصى ما في الباب انا لا نعرف ذلك الوصف ولكن السايل يكفيه مجرد الاحتمال
وايضا فهذا هو عين الدليل الذي يتمسك اصحابنا به في جواز الروية فان صح هذا الدليل لزم القطع بجواز الروية على الله
تعالى وانتم لا تقولون به والجواب عن شبهتهم الثانية لم لا يجوز ان يقال تلك القدرة القديمة مخالفة لهذه القدرة التي
في الشاهد قوله ليست مخالفة تلك القدرة لهذه القدر اعظم من مخالفة بعضها البعض قلنا هذا في غاية الركاكة لاحتمال
ان تلك القدرة القديمة لها خصوصية لا توجد تلك الخصوصية في شي من القدر الموجودة في الشاهد فلا جرم كانت
تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام ولم يكن غيرها صالحا لهذا المعنى ومع قيام هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم وبالله التوفيق

المسيلة السادسة عشر في كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مرتب على فصلين الفصل الاول

في شرح حقيقة السماع والابصار اما الابصار فنقول انا اذا نظرنا الى وجه زيد نظرا بالاستقصا ثم غمضنا العين
فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علما جليا خاليا عن الشك والشبهة فاذا فتحنا العين مرة اخرى ونظرنا اليه
علمنا بالبديهة حصول فرق بين الحالتين فهذه الحالة الزايدة الحاصلة عند النظر الى ذلك المرئي امر مغاير للعلم الذي كان
حاصلا حال تغميض العين فهذا المغاير هو الابصار فثبت ان الابصار امر مغاير للعلم قالت الفلاسفة لم لا يجوز ان يقال
التفاوت راجع الى تاثر العين من المحسوس حال النظر اليه والذي يدل على حصول التاثر وجوه الاول ان من نظر
الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصا ثم غمض عينه فانه يتخيل كان قرص الشمس في خياله حاضر ولو اراد ان يرفع
ذلك الخيال عجز عنه وهذا يدل على ان الحس قد يتاثر عن المحسوس الثاني ان من نظر الى روضة خضرا نظرا بالاستقصا
الشديد زمانا له قدر ثم حول حدقته الى شي ابيض اللون فانه لا يراه ابيض بل يرى ابيض بل يرى كونه ممزوجا من البياض
والخضرة وما ذاك الا لان اثر الخضرة في حدقته فلما حول الحدقة الى الشي الابيض امتزجت الخضرة الباقية في حدقته
بذلك البياض فاحس بذلك اللون على وصف الامتزاج الثالث ان من نظر الى المضي القوي صارت قوته الباصرة
متهورة وهذا يدل على ان الحس يقبل الاثر من المبصر اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون التفاوت الحاصل بين
ما اذا نظرنا الى الشي وبين ما اذا غمضنا العين هو كون الحس متاثرا عن المحسوس وعلى هذا التقدير وجب ان يمتنع الابصار
على الله تعالى لان الابصار لما كان عبارة عن هذا التاثر وهذا التاثر من صفات الاجسام والله تعالى ليس بجسم
وجب ان يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى اجاب المتكلمون عنه بان الابصار ليس معناه هذا التاثر فقط وذلك
لانا اذا فتحنا العين راينا نصف كرة العالم دفعة وحصول هذه الصورة العظيمة في الجسم الصغير محال وبهذا المعلوم
ان موضع التاثر ليس الا مقطر الناظر فعلمنا ان الابصار حالة مغايرة للعلم ومغايرة ايضا للتاثر الحسي قالت الفلاسفة
هب ان الابصار حالة مغايرة لهذا التاثر لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التاثر فلما

كان

كان الشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك اجاب المتكلمون بانا لما اثبتنا ان الابصار
ان الابصار حالة مغايرة لهذا التاثر فنحن نعول في اثبات هذه الحالة لله تعالى على الدلايل السمعية فان ظاهرها دال على
كونه تعالى سميعا بصيرا فنحن متمسكون بالظاهر الا اذا اقام الخصم دليلا على ان الابصار مشروط بهذا التاثر فلما كان
هذا الشرط محالا في حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك لكن هذا اشارة الى المعارضة من ادعاه فعليه البيان فهذا
هو الكلام في الابصار واما الكلام في السماع قالت الفلاسفة انه اذا حصل قرع او قلع حصل بسببهما تموج
في الهوا وذلك التموج سبب لحدوث الصوت فاذا وصل اثر ذلك التموج سبب لحدوث الصوت احست القوة السامعة
بذلك الاثر وذلك الاحساس هو السماع فالمسموع في الحقيقة هو ذلك الاثر الواصل الى الصماخ اجاب المتكلمون
بان هذا الكلام باطل لان القوة السامعة لو كانت لا تسمع الا ما يصل الى سطح الصماخ لما كان الانسان يميز بقوته
السامعة انه سمع هذا الصوت من هذا الجانب او من ذلك الجانب لانه اذا كان لا يحس الا بما وصل اليه وجب ان لا يحس
بتلك الجوانب التي منها وصل ذلك الاثر كان القوة اللامسة والذايقة لما كانتا لا يدركان الا ما يصل اليهما لا جرم لا يدركان
الجهات التي وصل منها المحسوس اليهما ولما كانت القوة السامعة تميز من جهة وجه علمنا انها تدرك الاصوات
حيث وجدت الاصوات فهذا هو الكلام المختصر في حقيقة السمع والبصر الفصل الثاني في بيان ان الله
تعالى موصوف بالسمع والبصر والدليل عليه ان السمع والبصر من صفات الكمال وعدمهما من صفات النقصان
والقران وارد باثباتهما لله تعالى قال الله تعالى انني معكما اسمع وارى وقال ابرهيم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع
ولا يبصر قال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك وجب اثباتهما
لله تعالى الا ان يقيم الخصم دلالة على ان ثبوت هاتين الحالتين مشروط بشرط ممتنع التحقق في حق الله تعالى وحينيذ يصير
الى التاويل الا انه اشار به الى المعارضة من ادعاها كان عليه البيان هذا هو الذي نعول عليه في هذا الباب واحتج
جمهور الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي فانه يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر وكل من صح ان يكون موصوفا
بصفة وجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها لكن ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى فثبت انه لا بد وان
يكون الباري تعالى موصوفا بالسمع والبصر او بالصمم والعمى وهذان الوصفان من باب النقايص والافات وهو
على الله تعالى محال ولما امتنع كونه تعالى موصوفا باضداد السمع والبصر وجب كونه تعالى موصوفا بالسمع والبصر
وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل مبني على مقدمات يعتبر تقريرها اما المقدمة الاولى فهي قولكم كل حي
يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر فنقول الناس ان كل حي في الشاهد يصح ان يكون موصوفا بالجهل والظن
والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم انه تعالى حي مع انه لا يصح عليه شي من ذلك فعلمنا انه لا يلزم من كونه حيا ان يصح
عليه كل ما يصح على ساير الاحيا وتحقيق القول فيه ان ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات وحيوته تعالى مخالفة
لحيوة ساير الاحيا واذا كان كذلك لم يلزم من صحة السمع والبصر على ساير الاحيا صحتهما على ذاته وعلى حياته وايضا
فلا يبعد ان لا يكون ذاته المخصوصة وحيوته المخصوصة منافية للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يقال ان موتهما شرط

بحصول هذا التأثر فلما كان هذا الشرط ممتنع الحصول في [illegible] المكان المشروط ايضا [illegible] لزم الاكم
قائمة في قولهم انه يصح ان يكون تعالى موصوفا بالسمع والبصر اما المقدمة ا[illegible] وهي قولهم [illegible] له بصفة
فانه لابد وان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها فنقول ان اردتم بضده صفة عدم ا[illegible] مكان المعنى ان كل
من صح اتصافه بصفة فاما ان يكون موصوفا بها واما ان لا يكون وهذا حق ولكن لم قلتم ان عدم اتصافه بهذه الصفة
محال فان هذا عين المتنازع فلا يمكن جعله مقدمة في اثبات المتنازع وان اردتم بضد الصفة معنى وجوديا منافيا
لتلك الصفة على مثال المنافاة الحاصلة بين السواد والبياض فلم قلتم ان للسمع والبصر ضدا بهذا المعنى ولم
لا يجوز ان يقال العمى عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يبصر والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شانه ان
يبصر والصمم في هذا المقام يحتاجون الى بيان الصمم والعمى معنيان وجوديان مضادان للسمع والبصر
والفلاسفة ينازعون فيه اشد المنازعة فانهم يقولون تقابل البصر والعمى وتقابل السمع تقابل العدم والملكة لا تقابل
الضدين وقوله قال الله جعل العمى [illegible] اولى من العكس ظاهر البطلان لانه ان اريد بعدم هذه الاولوية
عدمها في اذهاننا وعقولنا فهذا مسلم الا ان هذا لا ينتج الا انا نتوقف فيه ولا نقطع على احد الجانبين وان اريد
بعدم هذه الاولوية عدمها في نفس الامر وفي الحقيقة فهذا ممنوع فلعل هذه الاولوية حاصلة في نفس الامر وان كنا
لا نعرف كيفية تلك الاولوية اما المقدمة الثالثة وهي ان بتقدير ان يكون العمى والبصر متقابلين تقابل التضاد
فلم قلتم ان كل ذات يكون قابلا للضدين بهذا التفسير فانه لابد وان يكون موصوفا باحدهما ولم لا يجوز
ان يقال انه قد يكون خاليا عنهما فهم مطالبون باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة ثم انا ننقض هذه المقدمة
بما ان الهواء خالي عن جميع الالوان وعن جميع الطعوم والواحد منا قد لا يكون مريدا لافعال اهل السوق
ولا كارها لها فبطلت هذه المقدمة اما المقدمة الرابعة وتحصر [illegible] لا يمكن اتصافه تعالى بالعمى والصمم
لان ذلك من صفات النقص والنقص على الله تعالى محال ثم انهم عولوا في تنزيه الله تعالى عن النقايص على الاجماع
ثم انهم يثبتون كون الاجماع حجة [illegible] ات بالاحاديث فصارت هذه الدلالة بالاخرة سمعية ثم انا
نرى ان الظواهر الدالة على كونه تعالى سميعا [illegible] بها هي من الظواهر الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا اقوى
من الظواهر الدالة على ان الاجماع حجة واذا [illegible] لك فان تمسك في اثبات كونه تعالى سميعا
بصيرا بهذه الظواهر القوية وسقط عن انفسنا التزام تقرير [illegible] المقدمات الخفية المظلمة كان اولى
فهذا ما نقوله في هذا الباب واحتج المنكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا بوجهين الشبهة الاولى
لو كان الله تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان باطلان فبطل القول
بكونه سميعا بصيرا انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لان العالم كان معدوما في الازل ورؤية المعدوم وسمع المعدوم
محال فان التزموا جاهلا [illegible] المعدوم مرئيا ومسموعا فنقول انه يرى العالم وقت عدمه معدوما اذ لو رآه
موجودا لكان ذلك [illegible] وجهلا وهو على الله تعالى محال ثم اذا وجد العالم فلا بد وان يراه موجودا لكان

ذلك

هو على الله التغير فلا[illegible] متجددا وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون سمعه وبصره محدثا
لانه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث وهذا محال الشبهة الثانية السمع والبصر لا يحصلان الا
مع تاثر الحاسة وذلك من صفات الاجسام وهو على الله تعالى محال الجواب عن الشبهة الاولى ان السمع والبصر
صفتان مستعدتان لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها فالتغير يقع في المسموع والمبصر
لا في السمع والبصر ولقائل ان يقول ان كون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر موقوف على حضور المسموع
والمبصر مغاير لتلك الصفة التي هي غير موقوفة على حضور المسموع والمبصر فيلزمكم ان يكون كون الله تعالى مدركا
للمسموعات والمبصرات صفة متجددة الجواب عن الشبهة الثانية انكم ما ذكرتم دليلا على ان الابصار والسماع
مشروطان بحصول تاثر الحاسة بلى نجد في الشاهد ان الابصار والسماع لا يحصلان الا عند هذا التاثر لكن
مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل ان الحيوة والقدرة لا يحصلان الا عند المزاج ثم انا اثبتناهما في حق الله
تعالى مع القطع بكونه منزها عن الجسمية والمزاج فعلمنا ان مجرد المقارنة لا يدل على الاشتراط والله الموفق

المسئلة السابعة عشرة في كونه تعالى متكلما والكلام في هذا الباب مرتب على فصلين الفصل الاول
في حقيقة الكلام اعلم ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقني الماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه
طلبا واقتضاء لذلك الفعل وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ ويدل عليه وجوه الاول ان ماهية
هذا الطلب لا يتبدل باختلاف الامكنة والازمنة والالفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الازمنة
والامكنة الثاني ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل افعل دليل على ذلك الطلب القايم
بالقلب ولا شك ان الدليل مغاير للمدلول الثالث ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل
افعل لا يكون طلبا وامرا الا عند اصطلاح الناس على هذا الوضع واما كون ذلك المعنى القايم بالقلب طلبا
فانه امر ذاتي حقيقي لا يحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح الرابع وهو انهم قالوا ان قولنا ضرب يضرب اخبار وقولنا
اضرب ولا تضرب امر ونهي ولو ان الواضعين قلبوا الامر وقالوا ان قولنا ضرب يضرب امر ونهي وقولنا اضرب
ولا تضرب اخبار لكان ذلك ممكنا جائزا اما لو قالوا بان حقيقة الطلب يمكن ان ينقلب خبرا وحقيقة الخبر يمكن ان
ينقلب طلبا لكان ذلك محالا فهذه الوجوه ظاهرة الدلالة على ان حقيقة الطلب وحقيقة الخبر امر مغاير لهذه الالفاظ
وهذه العبارات بل هذه الالفاظ والعبارات دالة عليها معرفة لها واذا عرفت هذا فلنبحث عن ماهية هذا الطلب
وماهية الحكم الذهني الذي يسمى بالخبر فنقول هذا الطلب اما ان يكون هو الارادة واما ان يكون معنى
مغايرا للارادة والاول باطل فتعين الثاني وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لوجوه الحجة الاولى
انه لا نزاع انه تعالى امر بالايمان من يعلم انه لا يؤمن ويمتنع ان يقال انه يريد الايمان منه لانه تعالى عالم بان خلاف المعلوم
ممتنع الوقوع وكل ما كان ممتنع الوقوع لا يكون مراد الوقوع فلما تحقق الامر والطلب مع عدم الارادة علمنا ان
ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة وهذه النكتة هي النكتة القوية في اثبات هذا المطلوب الحجة الثانية

يوجد الامر بدون الارادة وقد توجد الارادة بدون الامر ... الامر بدون الارادة
ان السلطان اذا امر زايدا بان يامر عمروا بشئ فقد يكون زيد كارها لصدور ذلك الفعل من عمرو لكنه يامره بامر
ان السلطان امره بذلك الامر فهاهنا الامر حاصل والارادة غير حاصلة وثانيها ما ذكره اصحابنا ان الرجل اذا ضرب
عبده فشكى ذلك العبد الى السلطان فقال السلطان له لم ضربت عبدك فقال انه لا يطيعني ثم لاجل اظهار هذا العذر
قال للعبد افعل كذا وكذا فالامر حاصل هاهنا مع انه لا يريد ما امره به من ذلك الفعل لانه لو اقدم عليه لم يتمهد عذره عند
السلطان وثالثها انه تعالى لما اخبر عن ابي جهل وابي لهب انهما يموتان على الكفر فالنبي عليه السلام ما كان يريد الايمان
منهم لان من لوازم صدور الايمان منهم دخول الكذب في كلام الله تعالى ومريد الشئ مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته
فثبت انه عليه السلام ما كان يريد الايمان منهم وكان يامرهم بالايمان فعلمنا ان الامر قد يحصل بدون الارادة واما
ان الارادة قد تحصل بدون الامر فظاهر فان الانسان قد يصرح بذلك ويقول اريد منك ان تفعل هذا الا اني لا امرك به
فثبت بهذه الوجوه ان هذا الطلب ... في النفس والاقتضاء الموجود في القلب امر مغاير للارادة واما الخبر الذي
فيقول لا شك ان قولنا باللسان ... وضرب عمرو زيدا يدل على حكم ذهني واسناد عقلي فهذا الحكم الذهني
والاسناد العقلي ظاهر انه ليس من جنس القدرة والارادة انما الذي يقع فيه الاشتباه ان يقال ان هذا الحكم الذهني
هو الاعتقاد او العلم فاذا بينا بالبرهان انه ليس الامر كذلك ظهر ان الخبر القايم بالنفس معنى مغاير للعلوم والاعتقادات
ومغاير للقدر والارادات وذاك هو المراد من الخبر القايم بالنفس ولما قلنا ان هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم
والاعتقادات وذلك لان حال ما ادين عالما بان العالم ليس بقديم يمكنني ان اقول في الذهن العالم قديم وذلك لان الذهن
كما يمكنه تركيب القضايا الصادقة فكذلك يمكنه ايضا تركيب القضايا الكاذبة فالقضايا الكاذبة ذهنية ويكون
ذلك الحكم الكاذب حاصلا في الذهن والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصل ... كلام في القضايا الكاذبة التي يكون
كذبها معلوما فهاهنا حصل الحكم الذهني ولم يحصل العلم والاعتقاد فهذا يدل قطعا على ان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد
فان قيل هذا الحكم الذهني ... عبارة عن ... فرض الذهن وتقدير تقديره العقل قلنا هب ان الامر كذلك الا ان هذا
الفرض وهذا التقدير ليس من باب العلوم والاعتقادات ولا من باب القدر والارادات فكان معنى مغايرا لها وهو المطلوب
وذلك لا يختلف بان تسموه فرضا وتقديرا او لا تسموه ... ثبت بما ذكرنا ان الطلب الذهني مغاير للارادة وان
الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد ومن انصف علم ان هذا التقرير والتلخيص لم يتيسر لاحد ممن تقدمنا وبالله
التوفيق الفصل الثاني في اثبات كونه تعالى متكلما اعلم ان الامة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله
تعالى الا ان هذا الاتفاق ليس الا في اللفظ فاما المعنى فغير متفق عليه اما المعتزلة فقالوا ان الانسان
لا يمكنه ان يعيش وحده بل ... يشتغل كل واحد باعانة الاخر ليحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام وما لم
يعرف كل واحد ما في قلب الاخر من جهات الحاجات لا يمكنه الاشتغال باعانته فاحتاج الانسان الى وضع طريق
يعرف به غيره ما في ... الحاجات فاصطلحوا على جعل هذه الاصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة

يعرفه ما في قلبه من الاحوال وقد كان يمكن ... طريق اخر سوى هذا الطريق من الاشارة والايماء والتصفيق اليد
والكتابة الا ان هذا الطريق كان ... سهل وايسر اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى اذا اراد شيئا او كره شيئا خلق هذه
الاصوات المخصوصة في جسم من الاجسام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشئ المعين او كارها له او
كونه حاكما به بالنفي او الاثبات فهذا هو المراد من كونه تعالى متكلما وقد نازعهم اصحابنا فيه وقالوا انه يمتنع ان يكون
متكلما بكلام قايم بالغير كما انه يمتنع ان يكون متحركا بحركة قايمة بالغير وعندي ان هذه المنازعة ضعيفة لان هذه المنازعة
اما ان يكون في المعنى او في اللفظ اما المعنى فهاهنا شيئان احدهما انه تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة
بالتقطيعات المخصوصة في جسم جمادي او نباتي او حيواني وهذا مما لا يمكن النزاع فيه لان خلق هذه الاصوات والحروف في الجسم
الجمادي والحيواني ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات والثاني انه تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه
تعالى مريدا لبعض الاشياء او كارها لبعضها وهذا ايضا غير ممتنع واذا سلم هذان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم
صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي ارادوه واما المنازعة في اللفظ فهو ان من فعل هذه الاصوات المخصوصة وهذه
الحروف المركبة في جسم لغرض ان يعرف غيره ما يريده او يكرهه فهل يسمى متكلما في اللغة ام لا ومعلوم ان هذا البحث
لغوي محض وليس للمعنى تعلق البتة فثبت بما ذكرنا ان كونه تعالى متكلما بالمعنى الذي يقوله المعتزلة مما نقول به ونعترف
به ولا ننكره بوجه من الوجوه انما الخلاف بيننا وبينهم في انا نثبت صفة شيئا اخر وراء ذلك وهم ينكرونه وسنذكر ان ذلك
الشئ ما هو واما الكرامية فهم يقولون انه تعالى يخلق الاصوات والحروف في ذاته وهذا يرجع الى انه تعالى
هل يجوز ان يكون محلا للحوادث ام لا اما اصحابنا فقد قالوا ان الكلام القايم بالنفس معنى مغاير للقدر
والارادات والعلوم والاعتقادات وندعي ان الباري تعالى موصوف بهذا المعنى وندعي ان هذا المعنى قديم
وندعي انه معنى واحد وهو مع كونه واحدا امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والمعتزلة والكرامية ينازعون اصحابنا في كل
واحد من هذه الانواع الاربعة فانهم لا ينكرون اثبات معنى مغاير للارادات والاعتقادات وبتقدير تسليمه ينكرون
كونه تعالى موصوفا به وبتقدير تسليمه فينكرون كونه قديما وبتقدير تسليمه ينكرون كونه واحدا فهذا تلخيص محل النزاع
في هذا الباب المقام الاول وهو اثبات ان كلام النفس امر مغاير للاعتقاد والارادة فقد تقدم تقريره
على احسن الوجوه المقام الثاني وهو ان الباري تعالى موصوف بكلام النفس فالذي يدل عليه ما ثبت عندنا
بالتواتر الظاهر من جميع الانبياء والرسل عليهم السلام انه تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا ولما
ثبت بالمعجزات صدق الانبياء والرسل عليهم السلام وجب القطع بكونه تعالى امرا وناهيا ومخبرا اذا ثبت هذا فنقول
ان هذا الامر والنهي والخبر اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب الحقايق والمعاني
فان كان الاول فتلك الالفاظ والعبارات لا بد وان يكون دالة على المعاني والمدلولات فمدلول هذه العبارات
في حق الله تعالى اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات واما ان يكون معنى مغايرا لهما لا جائز ان يكون
تلك المعاني هي الارادات والاعتقادات لانا بينا ان الامر قد يوجد بدون الارادة والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات

بيان مدلول هذه العبارات في حق الله تعالى معنى وراء [illegible] الاعتقادات مثبت انه تعالى موصوف
بمعنى حقيقي هو مدلول قوله افعل وهو مغاير للارادة وانه تعالى موصوف بمعنى [illegible] هو مدلول قوله الخبر وهو مغاير
للعلم ونحن نسمي ذلك المعنى بالامر الحقيقي والخبر الحقيقي وهو المطلوب فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا بقول الانبياء
والرسل عليهم السلام على كونه تعالى متكلما مع ان نبوة الانبياء والرسل عليهم السلام موقوف على العلم بكونه تعالى
متكلما قلنا لا نسلم ان العلم بصحة نبوة الانبياء عليهم السلام موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما وذلك لانه
لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم ثبت كونهم صادقين وعلمنا كونه تعالى متكلما او لم نعلم ذلك المقام الثالث
وهو انا ندعي ان هذه الصفة قديمة قلنا لو كانت محدثة لكانت اما قائمة به او بغيره او لا في محل فان كانت قائمة
به كان الله تعالى محل الحوادث وهو محال وان لم تكن قائمة به بل كانت قائمة بغيره وهو محال لانا بينا ان هذا الكلام
صفة الله تعالى ونعته ومن المحال ان تحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل في غيره والذي يقوله المعتزلة من انه يجوز ان يكون
كلامه قائما بغيره فليس من هذا الباب وذلك لانهم فسروا الكلام القائم بغيره بانه يخلق اصواتا وحروفا دالة
بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها وهو غير ممتنع البتة انا نحن في هذا المقام
بينا انه لو خلق الفاظا دالة على الطلب والفاظا دالة على الحكم والاسناد فلابد لتلك الالفاظ من مدلولات ومفهومات
وبينا ان الالفاظ الدالة على الطلب لا يمكن ان يكون مدلولها الارادة والالفاظ الدالة على الخبر لا يمكن ان يكون
مدلولها العلم فلابد من صفة اخرى قائمة بذات الله تعالى تكون تلك الصفة مدلولة للالفاظ الدالة على الطلب
والالفاظ الدالة على الخبر وتلك المدلولات يمتنع كونها باينة عن ذات الله تعالى بل يجب كونها قائمة بذات الله
تعالى فالذي يقوله المعتزلة من انه يجوز ان يكون الحي متكلما بكلام قائم بالغير حق وصدق والذي نقوله نحن
من انه يمتنع ان يكون الحي متكلما بكلام قائم بالغير حق وصدق الا ان الكلام الذي فسره المعتزلة به معنى والكلام
الذي فسره اصحابنا معنى اخر والفريقان لما لم يشتغلوا بتنقيح محل النزاع لا جرم حصل هذه المباحث
وهو ان كلام الله تعالى واحد ومع كونه [illegible] امر ونهي وخبر فتحقيق الكلام يرجع الى حرف واحد وهو ان الكلام كله
خبر لان الامر عبارة عن تعريف الغير انه لو فعله [illegible] مستحقا للمدح ولو تركه صار مستحقا للذم وكذا القول
في النهي واذا كان المرجع بالكل الى شيء واحد فهو الخبر [illegible] كلام الله تعالى واحد فهذا مجموع ما لخص في
هذا الباب واحتج القايلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول والمعقول اما الشبه النقلية فوجوه الشبهة
الاولى القران ذكر وكل ذكر فهو محدث فالقران محدث وانما قلنا ان القران ذكر لقوله تعالى ص والقران ذي
الذكر وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك واما ان كل ذكر محدث فلقوله تعالى في سورة الانبياء ما ياتيهم
من ذكر من ربهم محدث وفي سورة الشعراء ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الشبهة الثانية تمسكوا بقوله
تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ووجه الاستدلال به من ثلاثة اوجه الاول ان قوله تعالى اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون [illegible] مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو قوله اذا اردناه والجزاء هو قوله ان نقول

والجزاء يجب ان يكون متاخرا عن الشرط فوجب ان يكون قول الله تعالى متاخرا عن ارادته والمتاخر عن الغير محدث فوجب ان
يكون قول الله تعالى متاخرا عن ارادته والمتاخر عن الغير محدث فوجب ان يكون قول الله تعالى محدثا والثاني وهو ان الفاء في قوله
فيكون فاء التعقيب فهذا يقتضي ان يكون المكون حاصلا عقيب قوله كن من غير فصل ولا تراخي فيلزم ان يكون قوله كن حاصلا
متقدما على المكون من غير فصل والمتقدم على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا فيلزم ان يكون قوله كن محدثا والثالث
ان الاية صريحة في ان قول الله تعالى هو قوله كن وقوله كن كلمة مركبة من الكاف والنون وهما حرفان متعاقبان فيكون هذه الكلمة
محدثة فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا الشبهة الثالثة قوله تعالى واذ قال ربك للملايكة وكلمة اذ ظرف زمان فهذا يدل
على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما يكون وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا فيلزم ان يكون قول الله تعالى
محدثا الشبهة الرابعة انه تعالى وصف القران بقوله كتاب احكمت اياته ثم فصلت وقال ايضا انا انزلناه قرانا عربيا
فهذا يدل على ان القران مركب من السور والايات والحروف والعبارات ويدل على ان كلام الله تارة يكون عربيا وتارة عبريا
وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق الشبهة الخامسة ان كلام الله تعالى مسموع بدليل قوله وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله والذي نسمعه ليس الا هذه الحروف والاصوات ولا شك ان هذه الحروف والاصوات محدثة فيلزم
القطع بان كلام الله محدث الشبهة السادسة اجمعت الامة على ان القران واحد واجمعوا على ان القران معجز لمحمد عليه السلام
والدليل العقلي دل على ان المعجز يمتنع ان يكون قديما بل يجب ان يكون محدثا والا لكانت المعجزة سابقة على الدعوى فحينئذ لا يكون
له اختصاص بالدعوى فلا يكون دليلا على صدق الدعوى واذا ثبت ان القران معجز وثبت ان المعجز محدث ثبت ان القران محدث
واذا ثبت ان القران واحد ثبت ان كل ما كان قرانا فهو محدث الشبهة السابعة القران موصوف بكونه منزلا ومنزلا
وذلك يقتضي حدوثه الشبهة الثامنة صح في الاخبار انه عليه السلام كان يقول يا رب القران العظيم ويا رب طه ويس
وكل ما كان مربوبا فهو محدث ومخلوق فهذا جملة الكلام في الشبه النقلية واما العقلية فمن وجوه الشبهة الاولى
ان الامر سواء قلنا بانه عبارة عن الحروف والاصوات او قلنا انه معنى قايم بالنفس فانه يمتنع ان يكون قديما لو كان ذلك لانه ما كان
في الازل مامور ولا منهي فلو حصل الامر والنهي من غير حضور المامور والمنهي كان سفها وجنونا والدليل عليه ان الواحد
منا لو جلس في بيته وحده ويقول يا زيد قم ويا عمرو اجلس من غير ان يكون هناك احد يقضي كل عاقل عليه بكونه مجنونا واذا
كان ذلك كيف يعقل اثباته في حق الله تعالى [illegible] كيف يحسن في العقل ان يقول يا موسى اخلع نعليك مع انه لم يكن هناك
موسى ولا احد ايضا لو كان تعالى مخبرا في الازل عن كيفيات الاشياء لكان ذلك الخبر اما ان يكون المقصود منه اخبار
نفسه او اخبار غيره او لا يكون المقصود منه اخبار نفسه ولا اخبار غيره اما اخبار نفسه فهو عبث واما اخبار غيره مع انه
ليس هناك غيره فهو جنون واما ان لا يكون المقصود منه لا هذا ولا ذاك فهو محض العبث والسفه لا يقال لم لا يجوز
ان يقال ذلك الامر الازلي كان امرا في الازل للاشخاص الذين يوجدون في لا يزال كما انه تعالى كان قادرا في الازل على
ان يوجد الخلق في لا يزال وايضا اليس ان النبي عليه السلام كان يامر وينهى حال حياته لكل من سيوجد بعده الى قيام القيامة
فثبت ان تقدم الامر على المامور غير ممتنع لانا نقول الامر عبارة عن الطلب وتحقق حقيقة الطلب مع انه ليس هناك من يطلب

من شي محالا في العقول بلى العزم على الطلب قد يتقدم مثل ان الواحد منا [illegible] يوجد له ولد فانه [illegible]
على انه اذا وجد ذلك الولد فبعد وجوده بطلت منه تحصيل العلم والادب فاما [illegible] انه قبل وجوده بطلت منه
تحصيل العلم والادب فهذا البتة غير معقول واما قوله بان النبي عليه السلام حال حيوته كان يامر وينهى كل من يوجد بعده
الى قيام القيمة فنقول هذا مغالطة وذلك لان النبي عليه السلام ما كان يامر ولا ينهى على الخلق بل هو عليه السلام كان يخبر
بان اولئك الذين سيوجدون بعدي يحدث الله تعالى عليهم حال وجودهم وكان يفهمهم انواعا من الامر والنهي في
ذلك الاخبار انما حسن من الرسول عليه السلام لانه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجد بعد ذلك اما في الازل
فليس هناك احد يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجد بعد ذلك فظهر ان هذا المثال مغالطة محضة الشبهة الثانية انه
سبحانه وتعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القران كقوله انا ارسلنا نوحا الى قومه وانا انزلناه في ليلة القدر وان الذين
كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلو كان هذا الاخبار قديما ازليا لكان قد اخبر في الازل عن شي مضى قبله
وهذا يقتضي ان يكون الازلي مسبوقا بغيره [illegible] ان يكون كلام الله تعالى كذبا ولما كان كل واحد منهما محالا علمنا ان هذه الاخبار
يمتنع كونه ازليا الشبهة الثالثة ان كلام الله تعالى لو كان قديما ازليا لكان باقيا ابديا لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه
فيكون قوله تعالى لزيد صل صلوة الصبح يكون باقيا ان صلى زيد صلوة الصبح وبعد قيام القيمة وهكذا يكون باقيا ابد الاباد
ودهر الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف المعقول فانه تعالى اذا امر عبده بفعل من الافعال فاذا اتى ذلك العبد
بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر متوجها عليه واذا ثبت ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثا لا قديما الشبهة الرابعة
اجمعت الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن رفع الحكم بعد ثبوته واما عن انتهائه وايا ما كان فهذا يقتضي انه
زال ذلك الامر وذلك الخطاب بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه الشبهة
الخامسة لو كان كلام الله تعالى قديما ازليا لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتا له لذاته ولو كان [illegible] لكان عام
التعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان من مذهبكم ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع فاذن كل ما كان مامورا لا
يمتنع ان يكون منهيا وكل ما يكون منهيا لا يمتنع ان يكون مامورا فيلزم تعلق امر الله تعالى بجميع الاشياء وتعلق نهيه
بجميعها فيلزم ان يكون ازليا والجواب [illegible] الدلائل السمعية فالجواب عنها شي واحد وهو ان نصرف كل تلك
الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فكانت الدلائل التي ذكرها دالة على [illegible] هذه الحروف والاصوات ونحن
لا ننازع في ذلك وانما ندعي قدم القران بمعنى اخر فكان كل هذه الشبهة ساقطا عن محل النزاع واما الجواب عن
الشبهة الاولى من الشبه العقلية فهو انها معارضة بالقدرة فانها صفة تقتضي صحة الفعل ثم انها كانت
ثابتة في الازل مع ان صحة الفعل كان ممتنعا فلم لا يجوز ايضا ان يقال الامر عبارة عن الصفة المقتضية
لطلب الفعل ثم انها كانت ثابتة في الازل مع ان الطلب في الازل كان محالا الجواب عن الشبهة الثانية فهو ان الله
تعالى كان عالما [illegible] العالم ثم انه لما خلقه في لا يزال صار العلم متعلقا بانه قد خلقه في الماضي
ولما لم يقتض هذا [illegible] تغيره فكذا في الخبر الجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة

تعالى

تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد [illegible] ثم فلما اوجد العالم لم يترك التعلق لان ايجاد الموجود محال [illegible]
التعلق فثم لم يبعض ذلك [illegible] الله تعالى وكذا القول في الكلام الجواب عن الشبهة الخامسة ان قدرة الله
تعالى لها صلاحية التعلق بايجاد كل الممكنات ثم انها تعلقت بايجاد البعض دون البعض مع ان هذه القدرة قديمة فاذا عقل
ذلك في القدرة [illegible] في الكلام فهذا جملة الكلام في هذه المسئلة المسئلة الثامنة عشر في بقاء الله تعالى
والكلام فيه مرتب على [illegible] الفصل الاول في حقيقة البقاء اعلم ان الشي اذا كان معدوما ثم صار موجودا
فوجوده في الزمان الاول هو الحدوث ثم وجوده في الزمان الثاني هو البقاء واكثر المحققين اتفقوا على ان الحدوث لا يمكن
ان يكون صفة زائدة على ذات الحادث اما البقا فقد اختلفوا في انه هل هو امر زائد على ذات الباقي لا فذهب القاضي ابو بكر وامام
الحرمين من اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة الى ان كون الباقي باقيا ليس صفة زائدة على الذات وذهب ابو الحسن الاشعري
واكثر اتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة زائدة على الذات واعلم ان في هذه المسئلة ابحاثا ثلثة البحث الاول
ان استمرار الذات هل هو مفهوم زائد على الذات ام لا قال بعضهم انه مفهوم زائد وذلك لان الذات كانت حاصلة في
الزمان الاول وما كان استمرار الذات حاصلا في الزمان الاول ولما حصل في الزمان الثاني حصلت الذات وحصل
استمرار الذات وهذا يقتضي ان يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات وعلى هذا الكلام اشكال وهو انه كما صدق
على الذات انه صار مستمرا بعد ان لم يكن كذلك صدق عليها انها كانت متجددة في الزمان الاول ثم في الزمان الثاني
صارت غير متجددة فقد زال عنها كونها متجددة بعد ان كانت موصوفة بها فيلزم ان يكون حدوثها وتجددها صفة زائدة
على ذاتها وهذا محال لانه لو كان الحدوث صفة زائدة على الذات لكانت تلك الصفة حادثة ويلزم التسلسل وقال
اخرون ان استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات وذلك لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا
ثابتا لزم اتصاف [illegible] النفي بالصفة الثابتة وذلك محال البحث الثاني ان الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج الى معنى
يقتضي وجوده في الزمان الثاني ام لا من الناس من اثبته وسماه بالبقاء والحق انه محال ويدل عليه وجوه الحجة الاولى
وهو ان وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول [illegible] وجوده في الزمان الاول كان غنيا عن هذا
العرض فوجوده في الزمان الثاني يجب ايضا ان يكون غنيا عنه لان [illegible] الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستغنا
الحجة الثانية وجود الجوهر في الزمان الثاني لو كان معللا بهذا [illegible] عرض لكان هذا العرض محتاجا في ايجاد الموجود
وهو [illegible] لما كان العرض محتاجا في تحققه وثباته الى الجوهر امتنع كون الجوهر محتاجا في وجوده الى
شي من الاعراض والا وقع الدور الحجة الرابعة شرط قيام البقاء بالجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني
معللا بالبقاء لزم الدور وهو محال واحتج مثبتوا البقاء بهذا المعنى وقالوا الجوهر حصل في الزمان الثاني مع جواز
ان يصير معدوما والجائز مفتقر الى مخصص ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقاء فكان القول بوجود البقاء حقا
وهذا الكلام مبني على ثلث مقدمات المقدمة الاولى ان الجوهر حصل في الزمان الثاني وفيه الخلاف مع النظام
فانه زعم ان الجسم يتجدد حالا بعد حال والدليل على كون الجوهر جائز [illegible] ان كون ماهيته قابلة للوجود

منه شي محالا في العقول بلى العزم على الطلب قد يتقدم مثل ان الواحد ما [illegible] يوجد له ولد فانه [illegible]
على انه اذا وجد ذلك الولد فبعد وجوده بطلت منه تحصيل العلم والادب فاما [illegible] انه قبل وجوده يطلب الله منه
تحصيل العلم والادب فهذا الشي غير معقول واما قوله بان النبي عليه السلام حال حيوته كان يامر وينهى كل من يوجد بعده
الى قيام القيمة فنقول هذا مغالطة وذلك لان النبي عليه السلام ما كان له امر ولا نهي على الخلق بل هو عليه السلام كان يخبر
بان اولئك الذين سيوجدون بعدي يحدث الله تعالى عليهم حال وجودهم وكال عقلهم انواعا من الامر والنهي في
ذلك الاخبار انما حسن من الرسول عليه السلام لانه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجد بعد ذلك اما في الازل
فليس هناك احد يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجد بعد ذلك فظهر ان هذا المثال مغالطة محضة الشبهة الثانية انه
سبحانه وتعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القران كقوله انا ارسلنا نوحا الى قومه وانا انزلناه في ليلة القدر وان الذين
كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فلو كان هذا الاخبار قديما ازليا لكان قد اخبر في الازل عن شي مضى قبله
وهذا يقتضي ان يكون الازلي مسبوقا بغيره [illegible] يكون [illegible] الله تعالى كذبا ولما كان كل واحد منهما محالا علمنا ان هذه الاخبار
يمتنع كونه ازليا الشبهة الثالثة ان كلام الله تعالى لو كان قديما ازليا لكان باقيا ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
فيكون قوله تعالى لزيد صل صلوة الصبح يكون باقيا ان صلى زيد صلوة الصبح وبعد قيام القيمة وهكذا يكون باقيا ابد الاباد
ودهر الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف المعقول فانه تعالى اذا امر عبده بفعل من الافعال فاذا اتى ذلك العبد
بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر متوجها عليه واذا ثبت ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثا لا قديما الشبهة الرابعة
اجمعت الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن رفع الحكم بعد ثبوته واما عن انتهايه وايا ما كان فهذا يقتضي انه
زال ذلك الامر وذلك الخطاب بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه الشبهة
الخامسة لو كان كلام الله تعالى قديما ازليا لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتا له لذاته ولو كان [illegible] كان عام
التعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان من مذهبكم ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع فاذن كل ما كان مامورا لا
يمتنع ان يكون منهيا وكل ما يكون منهيا لا يمتنع ان يكون مامورا فيلزم تعلق امر الله تعالى بجميع الاشياء وتعلق نهيه
بجميعها فيلزم ان يكون ازليا والجواب [illegible] السمعية فالجواب عنها شي واحد وهو ان نصرف كل تلك
الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فكانت الدلايل التي ذكرها دالة على [illegible] هذه الحروف والاصوات ونحن
لا ننازع في ذلك وانما ندعي قدم القران بمعنى اخر فكان كل هذه الشبهة ساقطا عن محل النزاع واما الجواب عن
الشبهة الاولى من الشبه العقلية فهو انها معارضة بالقدرة فان صفة تقتضي صحة الفعل ثم انها كانت
ثابتة في الازل مع ان صحة الفعل الفعل كان ممتنعا فلم لا يجوز ايضا ان يقال الامر عبارة عن الصفة المقتضية
لطلب الفعل ثم انها كانت ثابتة في الازل مع ان الطلب في الازل كان محالا الجواب عن الشبهة الثانية [illegible]
تعالى كان عالما [illegible] العالم ثم انه لما خلقه في لا ازل صار العلم متعلقا بانه قد خلقه في الماضي
ولما لم يقتض هذا [illegible] تغيره فكذا في الخبر الجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة

تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد [illegible] ثم فلما اوجد العالم لم تبق تلك التعلق لان ايجاد الموجود محال فقوله [illegible]
التعلق فثم لم بعض ذلك حدوث [illegible] الله تعالى فكذا القول في الكلام الجواب عن الشبهة الخامسة ان قدرة الله
تعالى لها صلاحية التعلق بايجاد كل الممكنات ثم انها تعلقت بايجاد البعض دون البعض مع ان هذه القدرة قديمة فاذا عقل
ذلك في القدرة [illegible] لا يعقل مثله في الكلام فهذا جملة الكلام في هذه المسلة المسلة الثامنة عشر في بقاء الله تعالى
والكلام فيه مرتب على [illegible] الفصل الاول في حقيقة البقاء اعلم ان الشي اذا كان معدوما ثم صار موجودا
فوجوده في الزمان الاول هو الحدوث ثم وجوده في الزمان الثاني هو البقاء واكثر المحققين اتفقوا على ان الحدوث لا يمكن
ان يكون صفة زايدة على ذات الحادث اما البقا فقد اختلفوا في انه هل هو امر زايد على ذات الباقي لا مذهب القاضي ابو بكر وامام
الحرمين من اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة الى ان كون الباقي باقيا ليس صفة زايدة على الذات وذهب ابو الحسن الاشعري
واكثر اتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة زايدة على الذات واعلم ان في هذه المسيلة ابحاثا ثلثة البحث الاول
ان استمرار الذات هل هو مفهوم زايد على الذات ام لا قال بعضهم انه مفهوم زايد وذلك لان الذات كانت حاصلة في
الزمان الاول وما كان استمرار الذات حاصلا في الزمان الاول لما حصل في الزمان الثاني حصلت الذات وحصل
استمرار الذات وهذا يقتضي ان يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات وعلى هذا الكلام اشكال وهو انه كما صدق
على الذات انه صار مستمرا بعد ان لم يكن كذلك صدق عليها انها كانت متجددة في الزمان الاول ثم في الزمان الثاني
صارت غير متجددة فقد زال عنها كونها متجددة بعد ان كانت موصوفة بها فيلزم ان يكون حدوثها وتجددها صفة زايدة
على ذاتها وهذا محال لانه لو كان الحدوث صفة زايدة على الذات لكانت تلك الصفة حادثة ويلزم التسلسل وقال
اخرون ان استمرار الذات ليس صفة زايدة على الذات وذلك لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا
ثابتا لزم اتصاف [illegible] النفي بالصفة الثابتة وذلك محال البحث الثاني ان الجوهر في الزمان الثاني هل يحتاج الى
معنى به يصح وجوده في الزمان الثاني ام لا فمن الناس من اثبته وسماه بالبقاء والحق انه محال ويدل عليه وجوه الحجة الاولى
وهو ان وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول لكن وجوده في الزمان الاول كان غنيا عن هذا
العرض فوجوده في الزمان الثاني يجب ايضا ان يكون غنيا عنه لان [illegible] الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستغناء
الحجة الثانية وجود الجوهر في الزمان الثاني لو كان معللا بهذا العرض لكان هذا العرض محتاجا الى ايجاد الموجود
وهو [illegible] ما كان العرض محتاجا في تحققه وثباته الى الجوهر امتنع كون الجوهر محتاجا في وجوده الى
شي من الاعراض والا وقع الدور الحجة الرابعة شرط قيام البقاء بالجوهر حصول الجوهر في الزمان الثاني
معللا بالبقاء لزم الدور وهو محال واحتج مثبتوا البقاء بهذا المعنى وقالوا الجوهر حصل في الزمان الثاني مع جواز
ان يصير معدوما والجايز مفتقر الى المخصص ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقاء فكان القول بوجود البقاء حقا
وهذا الكلام مبني على ثلث مقدمات المقدمة الاولى ان الجوهر حصل في الزمان الثاني وللخلاف فيه مع النظام
فانه زعم ان الجسم يتجدد حالا بعد حال والدليل على كون الجوهر جايز [illegible] ان كون ماهيته قابلة للوجود

امر من لوازم الذات فيكون هذه القابلية حاصلة ابدا واذا كان كذلك كان جايز الوجود في الزمان الثاني والثالث
وذلك يقتضي كون الجسم جايز البقاء واعلم ان هذا كلام متين الا انه يلزم عليه صحة الاعراض المقدمة الثانية
ان الجوهر في الزمان الثاني من وجوده جايز العدم وزعم قوم انه بعد حدوثه يمتنع عليه العدم والدليل على كونه جايز العدم
ان ماهيته قبل الوجود كانت موصوفة بالعدم فثبت ان هذه الماهية قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازم هذه الماهية
فهذه الماهية يكون قابلة للعدم ابدا وهذا يقتضي كون الجسم جايز العدم في الزمان الثاني المقدمة الثالثة لما
ثبت ان الجسم حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما والجايز لا بد له من المقتضي وذلك المقتضي اما ان يكون امرا
عدميا او وجوديا وعلى التقديرين فاما ان يكون مختارا او موجبا فهذه اقسام اربعة القسم الاول ان يقال انه انما يعدم
لان الفاعل المختار ما اعدمه وهذا قول من قال الاعدام بالفاعل جايز وهو احد قولي القاضي ابو بكر من اصحابنا وقول ابي الحسين
الخياط من قدماء المعتزلة وقول محمود الخوارزمي من متاخري المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة صفة موثرة
والعدم نفي محض فاسناد العدم الى القدرة محال القسم الثاني ان يقال انه انما يعدم لان له ضدا متى وجد لزم من وجوده
عدمه فاذا لم يوجد ذلك الضد لزم بقاؤه وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وزعموا ان
ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالى لا في محل ويسمونه بالفناء وجمهور اصحابنا ابطلوا هذا القول من وجوه الحجة الاولى
ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس انقطاع الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي فالقول باندفاع
الحادث لوجود الباقي اولى وذلك لان الحادث اضعف من الباقي بدليل ان الحادث لا يوجد الا عند المقتضي والباقي يبقى
بدون المقتضي وذلك يدل على ان الباقي اقوى الحجة الثانية ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي
فلو كان زوال الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال القسم الثالث ان يقال الجوهر
انما يعدم لان الفاعل المختار يبقيه قالوا وهذا ايضا محال وذلك لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال القسم الرابع
وهو انه انما يبقى لانه قام بالجوهر في الزمان الثاني اعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر ثم نقول ذلك العرض اما ان يكون هو
الاعراض المشهورة وهي الالوان والاكوان والطعوم والروايح والقدر والارادات وامثالها واما ان يكون عرضا
زايدا عليها مغايرا لها والاول باطل من وجهين احدهما ان لكل واحد من هذه الاعراض حكما خاصا فالحركة توجب المتحركية
والعلم يوجب العالمية فلو اقتضت ايضا كون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن العلة الواحدة حكمان مختلفان وذلك محال
والثاني هو انه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الاعراض اولى من تعليل بقائه بالباقي فيلزم ان يكون بقاؤه معللا بكل
هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة وهذا محال ولما بطل كل هذه الاقسام ولم يبق الا ان يعلل استمرار
الجوهر بعرض زايد على هذه الاعراض وجب الاعتراف به وذلك هو البقاء والجواب انتم لما اثبتم البقاء
لا يمكنكم ان تقولوا البقاء علة لذات الجوهر ويدل عليه وجوه الاول ان ذات الجوهر كان موجودا قبل ذلك فلو كان
البقاء علة له لكان هذا تحصيلا للحاصل وهو محال الثاني ان البقاء لا يبقى فلو كان البقاء علة لذات الجوهر لزم
من تجدد العلة تجدد المعلول فيلزم ان لا يبقى الجوهر في الزمان الثاني والثالث الثالث وهو ان البقاء عرض مفتقر

الى الجوهر فلو كان الجوهر معللا به لزم الدور وهو محال فانتم اذا اثبتم البقاء لا بد وان تقولوا انه علة لا لذات الجوهر لكونه
باقيا وهو حكم متجدد زايد على الذات ولما كان الامر كذلك فلم لا يجوز اسناد هذا الحكم المتجدد الى الفاعل المختار وعلى
هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود لان الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتجدد لا اصل الذات وعلى هذا التقدير
سقط ما ذكرتموه من الاستدلال وبالله التوفيق الفصل الثاني في بقاء الباري تعالى اكثر اصحابنا
قالوا البقاء صفة قايمة بذات الله تعالى يقتضي كونه باقيا وهذا عندنا باطل ويدل عليه وجهان الحجة الاولى
انا بينا ان ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته من حيث هو هو وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره فاستحال
ان يقال انه تعالى انما بقي لبقاء قايم به والحجة الثانية انه تعالى لو كان باقيا بالبقاء لكان ذلك البقاء باقيا فاما ان يكون
ذلك البقاء باقيا لذاته او لغيره فان كان باقيا لذاته والذات باقية لاجله فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته ويكون
الذات باقية تبعا لذلك البقاء والمستقل اولى بان يكون ذاتا والتبع اولى بان يكون صفة فحينئذ يكون الذات صفة
والصفة ذاتا وهو محال واما ان قلنا البقاء باق لا لنفسه بل لشيء غيره فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور لان البقاء سبب
لبقاء الذات والذات سبب لبقاء البقاء وان كان شيئا اخر كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
فهذا تمام الكلام في هذه المسألة ولمثبتي البقاء اختلافات في كيفية بقاء صفات الله تعالى وشيء من تلك الاقاويل لا يتوجه
على هذه النكتة التي لخصناها وبالله التوفيق المسألة التاسعة عشرة في ان الله تعالى مرئي والكلام فيه مرتب
على فصول الفصل الاول في المقدمات التي يجب تقديمها وهي اربعة المقدمة الاولى في تفسير قولنا ان الله
تعالى هل هو مرئي ام لا اعلم انا بينا في مسألة السمع والبصر ان الابصار حالة زايدة على العلم وعلى تاثر الحاسة وبينا
ايضا ان ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات فالمراد من قولنا ان الله تعالى هل يصح ان يرى انه هل يمكن ان يكون حالة
في الانكشاف والظهور نسبتها الى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات ام لا
المقدمة الثانية انا بينا انه سبحانه وتعالى منزه عن ان يكون جسما وجوهرا ومختصا بمكان وحيز ثم انا ندعي ان
هذا الشيء الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته وهذا القول مخالف فيه كل من ليس على مذهبنا اما الفلاسفة والمعتزلة
فذلك ظاهر واما الكرامية والمجسمة فهم انما سلموا جواز الرؤية لله تعالى لاعتقادهم انه جسم وفي مكان وهم متفقون
على انه تعالى لو لم يكن جسما ولم يكن في مكان فانه يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته اذا عرفت هذا فنقول القول بامتناع
رؤية هذا الموجود اما ان يدعى فيه انه معلوم بالبديهة او يدعى انه معلوم بالاستدلال اما دعوى البديهة فباطل ويدل
عليه وجوه الحجة الاولى ان البديهي متفق عليه بين العقلاء وهذا غير متفق فلا يكون بديهيا الحجة الثانية
انا اذا عرضنا على عقولنا رؤية هذا الموجود على التفسير الذي لخصناه وعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين
لم نجد القضية الاولى في قوة هذه الثانية الحجة الثالثة ان حكم الوهم والخيال في معرفة الله تعالى اما ان يكون
مقبولا او لا يكون مقبولا فان كان مقبولا امتنع اثبات ذات منزهة عن الكمية والكيفية والمعتزلي يسلم ان ذلك
باطل وان لم يكن مقبولا لم يكن حكم الوهم بان ما كان منزها عن الجهة كان غير مرئي واجب القبول لان الوهم والخيال

لما [illegible] كل واحد منهما مردود الحكم في بعض الاحكام لم نقل الاعتماد عليهما في شي من المواضع وبالجملة فان كان
حكم الوهم حقا كان الحق مع المجسم وان كان مردودا كان الحق معنا اما المعتزلي فانه يرد حكمه في اثبات الجسم والجهة
ويقبل حكمه في مسئلة الروية وكان كلامه متناقضا فثبت بما ذكرنا ان من ينفي الروية بالوجه الذي ذكرنا لابد وان يعول
في نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة وانما قدمنا هذه المقدمة لان هولاء المعتزلة في اول الامر يلتزمون الاستدلال
وفي اخر الامر عند العجز عن تمشية الدليل كانهم يشرعون في ادعاء الضرورة فقدمنا [illegible] لمترصونا للكلام من
هذا الخبط الفصل الثاني في حكاية ما قيل في هذه المسئلة من الدلائل العقلية وذكر المباحث فيها اعلم ان
جمهور اصحابنا عولوا في اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود وانا نحن فعاجزون عن تمشيته ونحن نذكر
ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات قالوا اثبتنا ان الجوهر يصح ان يرى واللون يصح ان يرى فالجواهر والالوان
مشتركان في صحة الروية وهذه الصحة حكم فلابد لها من علة والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة لامتناع تعليل الاحكام
المتساوية بالعلل المختلفة والمشترك بين الجواهر والاعراض اما الحدوث واما الوجود لا جائز ان يكون علة صحة الروية
هو الحدوث لان الحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا يجوز ان يكون جزءا من المقتضي واذا سقط
العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود والوجود مشترك بين الشاهد والغائب فاذا وجود الله تعالى علة
لصحة رويته واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رويته هذا حاصل الكلام في هذا الدليل
ولقائل ان يقول اولا صحة الروية امر عدمي والامر العدمي لا يجوز تعليله وانما قلنا ان صحة الروية حكم عدمي لان الصحة
حكم عدمي فاذا كانت الصحة حكما عدميا وجب ان يكون صحة الروية حكما عدميا وانما قلنا ان الصحة حكم عدمي لوجهين
احدهما الدلائل المذكورة في مسئلة حدوث الاجسام على ان الصحة والامكان يمتنع ان يكون صفة موجودة والثاني
ان الصحة لو كانت صفة موجودة ولا شك ان العالم قبل وجوده صحيح الوجود فكانت تلك الصفة صفة موجودة
ايضا فيستدعي موصوفا موجودا وذلك يوجب القول بقدم العالم وانه محال فثبت ان الصحة ليست صفة ثابتة
ولا حالة ثبوتية البتة وانما قلنا ان الصحة لما لم يكن حكما ثابتا امتنع كون صحة الروية حالة ثابتة لان صحة الروية صحة
مخصوصة مكيفة بكيفية مخصوصة فلما كان اصل الصحة غير ثابتة امتنع ان يكون كيفيتها وصفتها ثابتة لامتناع قيام
الثابت بالنفي المحض فثبت ان صحة الروية ليست صفة ثابتة ولا حكما ثابتا واذا ثبت هذا امتنع تعليل هذه الصحة
لان التعليل عبارة عن تاثير امر في امر والعدم نفي محض وسلب صرف فيمتنع ان يكون علة ومعلولا السوال الثاني
هب ان صحة الروية حكم ثابت فلم قلتم ان كل حكم فانه يجب تعليله والدليل عليه اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام
ما يعلل ومنها ما لا يعلل ولذلك فان صحة المعلومية والمذكورية والمخبرية لا تعلل لان هذه الاحكام ثابتة في المعدومات
والعدم لا يصلح للعلية على ما قررتموه في دليلكم وايضا القدرة في الشاهد لا تصلح لخلق الجسم وهي مشتركة في
هذا الحكم ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرة والا لزم ان لا تصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ولا يمكن ايضا
تعليل هذا الحكم بكونها قدرة حادثة لانكم بينتم في دليلكم ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة ولا ان يكون جزءا من العلة

فثبت ان هذا الحكم المشترك بين هذه القدر غير معلل بشي اصلا السوال الثالث سلمنا ان صحة الروية حكم ثبوتي
وان كان حكما عدميا لكن الحكم [illegible] يجب تعليله لكن لا نسلم ان صحة الروية حكم مشترك بين الجوهر والعرض
وذلك لان صحة كون السواد مرئيا مخالف لصحة كون البياض مرئيا والدليل عليه انه يمتنع قيام كل واحد من هاتين الصحتين
مقام الاخرى بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا والسواد يمتنع ان يرى جوهرا ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة
منهما مقام الاخرى [illegible] بان هاتين الصحتين نوعان مختلفان في النوعية لكنهما مشتركان في جنس واحد وهو
كونه صحة الروية فهذا الحكم واحد بحسب الوحدة الجنسية وحينئذ يعود السوال لانا نقول لا نزاع في ان الاحكام
المختلفة بحسب النوعية وان كانت متحدة في الجنس فانه يجوز تعليلها بعلل مختلفة في الماهية والدليل عليه ان المتحركية والساكنية
والعالمية والقادرية وان كانت مختلفة بحسب النوعية لكنها متحدة بحسب الجنس فانها باسرها صفات واحوال ثم انها مع ذلك
معللة بعلل مختلفة في الماهية والحقيقة فثبت ان هذا غير ممتنع السوال الرابع هب ان صحة روية الجوهر وصحة
روية العرض حكمان متماثلان لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفين والذي يدل عليه وجوه احدها
ان الاشيا المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية والدليل عليه ان المشتركين يشتركان في صفة الاختلاف فانه كما
ان هذا مخالف لذاك فذاك مخالف لهذا فسمى الاختلاف مشترك فيه وكذا القول في الضدين والثاني وهو ان السواد مخصوص
كونه سوادا يصح ان يكون معلوما وكذا البياض بخصوص كونه بياضا يصح ان يكون معلوما فهذه احكام متساوية معللة
بخصوصيات هذه الماهيات وهي مختلفة والثالث ان الماهيتين اذا اشتركا من وجه واختلفا من وجه فلا شك
ان ما به المشاركة مغاير لما به المباينة اذا ثبت هذا فنقول اما ان لا يكون بين الاعتبارين ملازمة اصلا واما ان يكون
كل واحد منهما مستلزما للاخر واما ان يكون ما به المشاركة مستلزما لما به المباينة واما ان يكون بالعكس والقسم الاول
باطل والا لانفك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الاخر وحينئذ لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة هذا خلف والثاني
والثالث [illegible] اذ لو كان ما به المشاركة مستلزما لما به المباينة لما كان ما به المباينة موجبا للمباينة وذلك محال فلم يبق
الا القسم الرابع وهو ان يكون ما به المباينة مستلزما لما به المشاركة وهذا يقتضي [illegible] تعليل الاشياء المتساوية بالعلل
المختلفة الرابع لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك [illegible] فذلك الوصف المشترك معلل بوصف
اخر مشترك فيه والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فعلمنا انه لابد من انتهاء تعليل الاحكام المشتركة الى
[illegible] وحينئذ يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالماهيات المختلفة لا نقال الدليل على ان تعليل الاحكام
المتساوية بالعلل المختلفة لا يجوز وذلك لان هذا الحكم لما كان معللا بهذه العلة لذاته والحكم الثاني مساوي للحكم الاول
في الماهية والمتساويان في الماهية يجب استواوهما في اللوازم فيلزم ان يكون الحكم الثاني مستندا الى ما يماثل تلك العلة
[illegible] الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين لانا نقول ان صح هذا الكلام لزم تعليل جميع الاحكام
المتماثلة بعلة واحدة بالشخص لان كون هذا الحكم معللا بهذه العلة المعينة امر ثابت له لذاته [illegible] الحكم المماثل له مساوي
له في الماهية فيلزم في مثل ذلك الحكم ان يكون معللا بتعيين تلك العلة وبالاتفاق هذا باطل فكذا ما ذكرتم ثم نقول

لم لا يجوز ان يقال اسناد هذا الحكم الى هذه العلة ليس لتولده من ذات الحكم بل لعلة مخصوصة لذاتها توجب ذلك الحكم فلما
حصل ذلك الحكم بتلك العلة وجب اسناده الى تلك العلة لا لان ذاته توجب الاسناد المهايل لاجل ان كون تلك العلة مستلزمة
لوجوب اسناده الى تلك العلة وهذا كلام دقيق لا بد من التامل فيه السوال الخامس هب انه لا بد لهذا الحكم المشترك من علة
مشتركة فيها فلم قلتم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود وما الدليل على الحصر وعدم العلم بالشيء لا
يدل على عدم الشيء والسبر والبحث لا يفيد الا الظن الضعيف ثم نقول هيهنا شيء اخر وهو كون الشيء ممكن الوجود له
ولا يقال الامكان لا يصلح ان يكون علة للروية ويدل عليه وجوه الاول ان الامكان عدم فلا يصلح للعلية الثاني ان
الامكان قايم في المعدومات ولا يصح رويتها والثالث لو كان الامكان علة للروية لزم صحة روية جميع الممكنات والخصم
لا يقول به لانا نقول نحن انما ذكرنا الامكان للقدح في قولكم انه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود لا
لاجل ان نجعله علة لصحة الروية وايضا نحن نجيب عن الوجوه التي ذكرتم اما الاول فنقول صحة الروية عبارة عن امكان
الروية فان كان الامكان عدميا كان صحة الروية ايضا عدميا ولا يبعد تعليل حكم عدمي بعلة عدمية واما الثاني فلم لا يجوز
ان يكون علة صحة الروية المجموع الحاصل من الامكان والوجود واما الثالث فهب ان الخصم اخطا في قوله لا يمكن روية
بعض الممكنات ولكن لا يحصل لكم من هذا البرهان صحة روية الله تعالى السوال السادس هب انه لا مشترك الا الحدوث 12
او الوجود فلم لا يجوز ان يكون العلة هو الحدوث قوله الحدوث ماهية مركبة من العدم السابق والوجود الحاضر فاذا اسقط العدم
عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود الحاضر قلنا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر والعدم السابق بل الحدوث
عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق فلم قلتم ان كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث
صفة للوجود وكيفية له والعدم نقيض الوجود ومناف له وبعض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفية له السوال السابع
هب ان العلة لهذه الصحة هو الوجود لكن لم قلتم ان الوجود امر مشترك فيه بين الواجب والممكن والاسم عند ابي الحسن الاشعري
وجود الشيء ذاته وحقيقته فعلى هذا لما كانت الحقايق مختلفة في حقايقها وجب ان يكون مختلفة في وجوداتها ومع
هذا القول كيف يمكنه ان يقول الوجود وصف مشترك فيه السوال الثامن هب ان الوجود علة لصحة الروية 19
ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر فيه ايضا حصول المحل القابل ويعتبر فيه عدم المانع الا ترى
ان الحيوة علة لصحة الجهل والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم الحيوة حاصلة في ذات الله تعالى وصحة هذه الاشياء غير
حاصلة اما لان تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الاحكام او لان نوقات تلك الذات منافية لتحقق هذه
الاشياء فثبت بهذا ان مع حصول العلم لا يحقق الحكم الا اذا ثبت ان المحل قابل والمانع زايل فلم قلتم ان خصوصية ذات الله
تعالى قابلة لهذه الصحة ولم قلتم انه لم يوجد هنالك ما يكون مانعا من هذه الصحة السوال التاسع ان القوة اللامسة
مدركة للجواهر والاعراض اما انها مدركة للجواهر فلانا باللمس نميز بين الطويل والعريض والعميق كما انا نميز بالبصر
الفرق بين هذه الاحوال فيجب ان يدل ذلك على كون البصر مدركا للجسم وجب ان يدل ذلك على كون اللمس مدركا للجسم
واما ان القوة اللامسة مدركة للاعراض فلانا ندرك الفرق بين الحار والبارد واذا ثبت ان القوة اللامسة مدركة

للجواهر والاعراض اطرد الدليل الذي ذكرتم فيها فيلزم ان يكون علة صحة اللمس هي الوجود والله تعالى موجود فوجب ان
يكون ملموسا مذوقا والتزامه في غاية البعد السوال العاشر قولكم الوجود علة لصحة الروية يحتمل وجهين
احدهما ان يكون المراد منه ان الوجود علة لصحة ان يرى الوجود فقط والثاني ان يكون المراد ان يكون الوجود علة
لصحة ان يرى الماهية ذات اما الاول فهو باطل قطعا لان المرئي اذا كان هو الوجود فقط والوجود امر مشترك بين كل الموجودات
كان المرئي يحس اليه اما ... الموجودات فوجب ان لا يكون اختلاف المختلفات مدركا للبصر وهذا دخول
في السفسطة واما الثاني فانه يقتضي ان لا يكون علة صحة روية السواد هو الوجود فقط بل يكون علة تلك الصحة هو مجموع كونه
سوادا وكونه موجودا وعلة روية البياض مجموع كونه بياضا وكونه موجودا وعلى هذا التقدير بطل القول بان علة صحة الروية
امر مشترك فيه فالحاصل انا ان حملنا الكلام على الوجه الاول كانت السفسطة لازمة وان حملنا على الوجه الثاني سقط
الدليل بالكلية السوال الحادي عشر هب انه تعالى يصح ان يكون مرئيا في ذاته لكن لم لا يجوز ان يكون رويتنا له موقوفة
على شرط يمتنع ثبوته في حقنا فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع ذلك الشرط وهذا كما ان الجسم في نفسه يصح ان يكون مخلوقا
الا انه يمتنع ان يكون مخلوقا لنا لان صحة خلق الجسم مشروط بشرط يمتنع ثبوته في حقنا فكانت هذه الصحة في حقنا
فايتة لا لان تلك الصحة في نفسها فايتة بل لان شرط تلك الصحة فايت في حقنا فكذا القول في مسيلتنا السوال الثاني
عشر ان ما ذكرتم من الدلالة معارض بانه تعالى قادر على خلق الجواهر والاعراض فصحة المخلوقية حكم مشترك
بين الجواهر والاعراض فلا بد من تعليل هذه الصحة بامر مشترك بين القسمين ولا مشترك الا الحدوث والوجود
والحدوث باطل لما ذكرتم فثبت ان علة صحة المخلوقية هي الوجود والله تعالى موجود فوجب صحة كونه تعالى مخلوقا
ولما بطل هذا الكلام فكذا ما ذكرتم فهذا ما عندي من الاسولة على هذا الدليل وانا غير قادر على الاجوبة عنها فمن
اجاب عنها امكنه التمسك بهذا الدليل ولنختم هذا الفصل بخاتمة وهي انا نقول اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه
في هذه المسئلة الذي اوردناه واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا
فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي السمرقندي وهو انا لا نثبت صحة روية الله
تعالى بالدلايل العقلية بل نتمسك في المسئلة بظواهر القران والاحاديث فان ... تاويل هذه الدلايل وصرفها
عن ظواهرها بوجوه عقلية تمسك نافي الروية اعترضنا على دلايلهم ... ومنعناهم عن تاويل الظواهر فهذا مجموع الكلام
الذي يجب تقديمه في هذا البحث في الدليل والله الهادي الى سواء السبيل الفصل الثالث في ذكر الدلايل النقلية
على جواز روية الله تعالى الحجة الاولى ان موسى عليه السلام سال الروية في قوله تعالى ارني انظر اليك ولو كانت
الروية ممتنعة على الله تعالى لما سالها ولنا عليه اعتراضات الاول قال الكعبي لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ارني
انظر اليك ... تعالى السوال لا يفيد العلم الضروري بوجود الصانع واطلاق لفظ الروية على العلم الضروري الجلي
مجاز مشهور السوال الثاني قال ابو علي وابو هاشم ان موسى عليه السلام انما سال الروية لاجل قومه والدليل عليه
قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ثم ان موسى عليه السلام اضاف ذلك السوال الى نفسه حتى يكون السوال اولى

بالاجابة فلما سمعه الله تعالى كان ذلك اقوى دلالة على منع الغير السؤال الثالث قال ابو الهذيل يحتمل ان يقال ان
موسى عليه السلام كان عالما بالدلائل العقلية انه يمتنع روية الله تعالى فسال الله الروية حتى ترد الدلائل السمعية المانعة
من الروية فيصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمانينة وقوة اليقين وزوال
الشك ولهذا السبب اكثر الله تعالى في القران من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد والنبوات السؤال الرابع
قال بعضهم لم لا يجوز ان يقال موسى عليه السلام ما كان في ذلك الوقت عالما بامتناع الروية على الله وهذا وان كان
مستبعدا الا انه يحتمل ويدل عليه وجوه احدها ان كل صفة من صفات الله تعالى لا تتوقف على معرفتها العلم بصحة
النبوة لم يبعد ان لا يكون تلك الصفة معلومة للانبيا عليهم السلام وكونه تعالى بحيث يمتنع رويته على العلم بالعلم
بصحة النبوة فعلى هذا لا يمتنع ان يكون هذه الصفة غير معلومة لموسى عليه السلام الثاني ان المشهور من اهل السنة
انهم يجوزون المعاصي على الانبياء عليهم السلام حال نبوتهم واذا جوزوا ذلك لم لا يجوزون هذا الجهل الثالث
من مذهب اهل السنة انه يحسن من الله تعالى جميع الاشياء واذا كان كذلك لم يبعد ان يقال ان الله تعالى ما امره
بمعرفة هذه الصفة وعلى هذا التقدير لم يكن ذلك عصيانا من موسى عليه السلام الجواب اما السؤال الاول
فجوابه من وجهين الاول ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى في هذا الوقت بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يبعد
ان يقول يا الهي اظهر لي دليلا اعرف به وجودك الثاني انه قال انظر اليك فلو كان المراد ما ذكره الكعبي لكان
يقول انظر الى دليلك واما السؤال الثاني فجوابه وجهان احدهما ان اولئك الذين كانوا يطلبون الروية اما ان
يقال انهم كانوا من المومنين او من الكفار فان كانوا مومنين وكانوا لا محالة يقبلون قول موسى عليه السلام في ان هذا السؤال
غير جائز فما كان موسى عليه السلام محتاجا الى اضافة هذا السؤال الى نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقونه في
ان الله تعالى منع العباد من سؤال الروية وعلى التقديرين فاضافة هذا السؤال الى نفسه عبث الثاني ان هذا
السؤال لو كان محالا لمنعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة منعهم عن هذا الكلام فقال
انكم قوم تجهلون واما السؤال الثالث فجوابه انه عليه السلام اما ان يقال انه كان شاكا في الامتناع والجواز
واما ان يقال انه كان قاطعا بالامتناع فان قلنا انه كان شاكا في الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى وهذا لا يليق
بالانبيا عليهم السلام وان قلنا انه كان قاطعا بامتناع الروية على الله تعالى كان الادب ان يقول يا رب زدني
دليلا على امتناع الروية فاما ان يسال الروية مع العلم بامتناعها فهذا لا يليق بالعقلا واما السؤال الرابع
فجوابه ان الامة مجمعة على ان علم الانبيا والرسل بذات الله تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من احاد الامة اذا ثبت هذا
فنقول لما كان العلم بامتناع الروية حاصلا لكل واحد من احاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلا لموسى عليه السلام
لكان كل واحد من احاد المعتزلة اعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام ولما كان هذا باطلا بالاجماع
سقط هذا السؤال الحجة الثانية رويته الله تعالى معلقة على شرط جائز والمعلق على شرط جائز جائز فرويته الله
تعالى جائزة بيان الاول ان روية الله تعالى معلقة على شرط جائز الحصول وانه جائز بيان تعليقها عليه قوله تعالى فان استقر

مكانه فسوف تراني وانما قلنا ان استقرار الجبل جائز لان الجبل جسم وكل جسم فانه يمكن ان يكون ساكنا وانما قلنا ان المعلق على
الجائز جائز لان بتقدير وقوع ذلك الشرط ان لم يحصل المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالى وان حصل كان الجواز قبله
حاصلا وهذه نكتة حسنة فان قيل لا نسلم ان روية الله معلقة على شرط جائز قوله انها معلقة على استقرار الجبل وانه ممكن قلنا
انها معلقة على استقرار الجبل حال كون الجبل متحركا واستقرار الجبل حال كون الجبل متحركا محال وانما قلنا ان الروية معلقة
على استقرار الجبل حال كونه متحركا لانه لو كانت معلقة على استقراره لا حال كونه متحركا فاستقراره في غير حال حركته
يكون واقعا لا محالة لان الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لا محالة وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الروية
حاصلا وكان يجب ان يحصل الروية وحيث لم يحصل علمنا ان الشرط لم يحصل وانما يصح ان يقال لم يحصل الشرط اذا
قلنا ان الشرط استقراره حال حركته واذا كان كذلك كان هذا الشرط محالا فثبت ان روية الله تعالى معلقة
على شرط محال فلم يلزم القول بجواز روية الله تعالى والجواب ان الشرط هو استقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث انه هذا
المفهوم من جائز الوجود فثبت ان روية الله تعالى معلقة على شرط جائز الوجود واقصى ما في الباب ان يقال دل دليل منفصل
على انه وجد في ذلك الوقت مانع الا ان الذي دل اللفظ على كونه شرطا للروية امر جائز وكان المقصود حاصلا والله
الهادي الفصل الرابع في بيان ان النظر المقرون بحرف الى هل هو موضوع للروية ام لا وقد اختلف الناس فيه
فزعم بعض اصحابنا انه للروية وانكر ذلك بعض المحققين منا وجمهور المعتزلة وقالوا لفظ النظر موضوع لتقليب الحدقة نحو
المرئي كما يقال جبلان متناظران اي متقابلان واما تقليب الحدقة السليمة نحو المرئي طلبا للروية واحتج من قال ان
لفظ النظر المقرون بالى للروية بالقران والشعر اما القران فايتان الاية الاولى قوله تعالى رب ارني انظر اليك و
الاستدلال به من وجهين الاول انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي لكان معنى الاية ارني حتى اقلب حدقتي
الى جهتك وهذا يقتضي ان يكون موسى عليه السلام قد اثبت الجهة لله تعالى وذلك باطل الثاني انه رتب النظر على الارادة
والمرتب على الارادة هو الروية لا تقليب الحدقة فدل هذا على ان النظر هو الروية الاية الثانية قوله تعالى افلا ينظرون
الى الابل كيف خلقت والذي يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الروية لا تقليب الحدقة واما الشعر فقول النابغة شعر
وما رايتك الا نظرة عرضت يوم النيارة والمأموم معذور
حصر النظر في الروية فيكون النظر من جنس الروية وقال
اخر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي ومعلوم ان الذي يقضي على الوامق هو روية المعشوق
لا تقليب الحدقة نحوه واما الذين انكروا كون النظر المقرون بحرف الى يفيد الروية فقد احتجوا بخمسة وعشرين
وجها الحجة الاولى قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون والاستدلال به من وجهين الاول انه تعالى
اثبت النظر ونفى الابصار وهذا يدل على ان النظر غير الابصار الثاني انه تعالى يعلم بانه ترى نظرهم اليه ولا شك ان الروية
كذلك فلما كان النظر مرئيا والروية غير مرئية لا يكون النظر هو الروية فان قيل انه تعالى اثبت النظر للاصنام بقوله تعالى وتراهم
ينظرون اليك ولا شك انه لم يحصل للاصنام تقليب الحدقة الى جهة المرئي فلا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة
قلنا النظر هنا مفسر بالتقابل يقال جبلان متناظران اي متقابلان وهذا المعنى كان حاصلا للاصنام الحجة الثانية

قوله تعالى في صفة الكفار ولا ينظر اليهم نفى كونه تعالى ناظرا اليهم ولا شك انه كان رائيا لهم فيكون النظر غير الرؤية فان
قيل لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة لكان معنى الاية انه تعالى لا يقلب حدقته اليهم ومعلوم ان ذلك باطل قلنا لو جعلنا
النظر حقيقة في تقليب الحدقة امكن حمل قوله تعالى ولا ينظر اليهم على ترك الرحمة اما لو جعلناه حقيقة في الرؤية لا يمكن
حمله على ترك الرحمة فكان الاول اولى والذي يدل على ما قلناه وذلك لان تقليب الحدقة [illegible] الشي لاختياره الانسان
الا اذا احبه ومتى احبه فانه يرجح ظاهرا يحصل من تقليب الحدقة الى جهة الشي يوجب ايصال الرحمة اليه هذه الملازمة
وايضا تقليب الحدقة الى جهة الشي وايصال الرحمة اليه فعلان اختياريان فحصل بينهما هذه الملازمة والمشابهة وكل
منهما واحد مستقل بحسن المجاز اما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينهما وبين الرحمة لا الملازمة ولا
المشابهة اما الملازمة فلانه ليس كل ما راه الانسان احبه بل الذي يختار الانسان رؤيته فانه يحبه لكن اختيار الرؤية ليس
الا بتقليب الحدقة نحوه فثبت ان حمل النظر على تقليب الحدقة اولى الحجة الثالثة لو كان النظر عبارة عن الرؤية
لوجب ان يقال رايت اليه كما يقال نظرت اليه واجمع المفسرون على ان قوله تعالى الم تر الى ربك مجاز ولجاز ان يقال
نظرته كما يقال رايته ولما لم يصح ذلك علمنا ان النظر غير الرؤية الحجة الرابعة يقال نظرت الى الهلال فلم اره اثبت
النظر مع عدم الرؤية الحجة الخامسة يقال اما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال وكيف ينظر فلان الى فلان وهذا
يدل على ان النظر [illegible] ولا شك ان الرؤية غير مرئية فيكون النظر مغايرا للرؤية الحجة السادسة ما زلت انظر الى الهلال
حتى رايته ولا شك ان غاية الشي غير ذلك الشي الحجة السابعة قول الشاعر نظرت اليها من وراء خصاص فابصرت
وجها داعيا المعاصي رتب الابصار على النظر بفاء التعقيب فيكون غيره الحجة الثامنة يقال نظر الى زيد حتى ترى
وجهه ولو كان النظر عبارة عن الرؤية والابصار لنزل هذا الكلام منزلة قوله ابصر زيدا حتى تبصره الحجة التاسعة
ان قوله نظرت الى زيد يفيد ان نظره انتهى اليه لان حرف الى لانتهاء الغاية فجرى ذلك مجرى قوله اشرت واومات
اليه وذلك يفيد الحركة الى الشي على وجه ينتهي اليه وهذا انما يصح لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى مقابلة المرئي
الحجة العاشرة انهم [illegible] النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر الى فلان نظر راض ونظر غضبان ونظر متحير
قال النابغة نظرت اليك بحاجة [illegible] المريض الى وجوه العود وقال اخر نظر التيوس الى شفار الجازر
ومعلوم ان رؤية هؤلاء واحدة لانهم يرون الشي على ما هو عليه ومن الممتنع وقوع التفاوت في نفس الرؤية بل المراد
من قوله نظر الى فلان نظر غضبان وصف عينه بما يرى عليه عين الغضبان من الانحراف ولا يعارض هذا بقولهم فلان راني
بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل لان في هذا الكلام ما ادخلوا التقسيم في الرؤية بل اضافوا الرؤية
تارة الى عين الراضي وتارة الى عين الغضبان الحجة الحادية عشر انهم يصفون النظر بما لا يمكن ان يوصف
به الرؤية وذلك يوجب التغاير بينهما فمنها انه يوصف النظر بكونه شزرا قال ولاحظ بالبغضاء والنظر الشزر
ومعلوم ان [illegible] في موضع العين وتحريكها ومنها انهم يصفون النظر بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة
يتقارضون اذا التقوا في موطن نظرا يزيل مواقع الاقدام قال ابن قتيبة كاد نظرهما من شدته وصلابته والمراد

ملك

ملك الشدة الاعتماد على الحدقة في تحريكها وتقليبها الحجة الثانية عشر ان الذي يتوقف بر الانسان عليه في باب
الرؤية انما هو تقليب الحدقة الى جهة المرئي فاما حصول الرؤية فليس ذلك في قدرة الانسان اذا ثبت هذا فنقول لو حملنا
لفظ النظر على تقليب الحدقة لكان قولنا في الامر والنهي انظر ولا تنظر محمولا على حقيقته اما لو حملنا النظر على الرؤية
لوجب حمل قوله انظر ولا تنظر على مقدمات النظر لا على نفس النظر فيصير هذا اللفظ مجازا ومعلوم ان حمل الكلام
على معنى يبقى اللفظ معه حقيقة اولى من حمله على معنى يبقى اللفظ معه مجازا وهذا يقتضي كون لفظ النظر حقيقة
اولى بتقليب الحدقة لا في الرؤية الحجة الثالثة عشر ان النظر معناه بالفارسية نكرستن و
الرؤية بالفارسية ديدن والفرق بين قولنا نكرستن وبين قولنا ديدن في الفارسية معلوم بالبديهة
فانهم يقولون بسيار نكرستم والبتة نديدم واخرى يقولون بسيار نكرستم واخر بديدم ومعلوم انهم يريدون
بقولهم نكرستم تحريك الحدقة الى تلك الجهة التي يعتقدون حصول المرئي فيها وذلك يحقق ما قلنا الحجة
الرابعة عشر ما انشد بعضهم وقفت كاني من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصبابة انظر فعيناي طورا تغرقان
من البكا فاعشى وطورا تحسران فابصر جعل نفسه ناظرا حالتي كونها مبصرة وغير مبصرة وهذا دل على ان النظر
غير الابصار الحجة الخامسة عشر ما انشد ابو علي الفارسي في كتاب الحجة هل تجري كاس عنله مرارا وانفاسي
عليك الرواة والى متى اشرف من الجانب الذي به انت من بين الجوانب ناظر قال ابو علي الفارسي فطلب الجزاء
منها على كونه ناظرا اليها ولو كان النظر هذه الرؤية لكان طلب الجزاء على منفعة ولذة وحصول غرضه وذلك لا يقول
عاقل الحجة السادسة عشر انشد بعضهم اذا نظر الواشون صدت واعرضت وان غفلت قالت الست
غفلوا على العهد جعل قوله غفلوا في مقابلة قوله نظروا وانما يغفل الانسان عن امر يفعله ويشتغل بتحصيله وما ذاك الا
تقليب الحدقة الحجة السابعة عشر انشد بعضهم ونظرة ذي شجن وامق اذا ما الركائب جاوزن ميلا اثبت النظر بعد
مجاوزة الركائب ميلا ومعلوم ان الرؤية غير حاصلة في هذا الوقت فلما اثبت النظر حال عدم الرؤية ثبت ان النظر
غير الرؤية الحجة الثامنة عشر ومن ها هنا نذكر الوجوه الدالة على ان النظر المقرون بحرف الى قد يجي بمعنى الانتظار
لا بمعنى الرؤية فنقول قوله تعالى الى ربها ناظرة معناه انها تنظر الى ثواب الله لا الى غيره وذلك لان تقديم المفعول يفيد الحصر
كما في قوله الا الى الله تصير الامور عليه توكلت واليه انيب وان الى ربك المنتهى الى ربك يومئذ المساق اذا ثبت هذا
فنقول مقتضى الاية انهم لا ينظرون الى غير الله تعالى ولا شك انهم يرون غير الله تعالى وذلك لانهم يرون الجنة والنار
ومواقف القيمة وذلك لان المؤمنين في ذلك اليوم لانهم هم الامنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فلما دل الاية
على انهم لا ينظرون الى غير الله تعالى ودل العقل على انهم يرون غير الله تعالى علمنا ان النظر غير الرؤية واما اذا حملنا
هذا اللفظ على الانتظار صح هذا الحصر وذلك لانهم لا ينتظرون الرحمة الا من الله تعالى ولا يتوقعونها الا منه الحجة التاسعة
عشر حكي عن الخليل قال انظرت الى فلان بمعنى انتظرته وعن ابن عباس انه قال تقول العرب انما انظر الى الله ثم الى فلان
وهذا الاستعمال ايضا حاصل في الفارسية فانهم يقولون لمن يطمع في امر توقعه [illegible] راجشم بر فلان كارات

وبطراو برفلان كاراسى واوفلان كار برامى بكرد فنيتان هذا الاستعمال شهور في العربيه وفي الفارسيه حتى
ان الاعمى قد يذكر هذا اللفظ فيقول صبى شخصه اليك وبطرى الى الله ثم اليك الحجة العشرون قول الشاعر
وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن سظر الخلاصا اثبت النظر المقرون بحرف الى لا بمعنى الرويه بل بمعنى الانتظار لا يقال
بعض الرواه روى هذا البيت على وجه اخر شعر وجوه ناظرات يوم بكر وزعم ا... عر ... تمامه ويعنى
بكر لان القتال وقع فيه بين عسكر ابي بكر وبين مسيلمة الكذاب والمراد من الرحمن في البيت مسيلمه فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامه
وكانوا ينظرون الى وجهه ويطمعون منه ان يخلصهم من ذلك البلا لانا نقول لا منافاه بين الروايتين فنقبلهما الحجة
الحاديه والعشرون قول الكميت شعر ينظرون الى بلال كما نظر الظما حيا الغمام ومعلوم ان الظما ينتظرون حيا الغمام
فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار لانه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام الحجة الثالثه
والعشرون قال اخر واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك زدتني نعما وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان البحر
حايلا بينهما وذلك لا يحتمل الرويه فعلمنا ان المراد هو الانتظار الحجة الثالثه والعشرون قال البعيث وجوه بهاليل الحجاز
على النوى الى ملك ذي المغارب ناظرات ان بهاليل الحجاز ينظرون الى ملك المغرب وذلك لا يحتمل الرويه بل يحتمل الانتظار
الحجة الرابعة والعشرون قال بعضهم ويوم بذي قار رات وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر المراد
الانتظار لان الموت ... لا يرى لا يقال المراد من الموت الرجل الفتاك كما في قوله اني انا الموت لانا نقول لا شك
ان تسميه الرجل القاتل بالموت مجاز فلا يصار اليه الا عند الضرورة الحجة الخامسة والعشرون قول الاسودي في صفر
عين بهدوحر هي التي لا تزال الدهر ناظرة الى العلى ولزوار وفي كتب فهو ناظر الى العلى معناه كونها طالبه للعلى
ومتوقعه له فجمله هذه الوجوه داله على ان النظر المقرون بحرف الى ... غير رويه وهذه الوجوه الاخيرة داله على
انه بمعنى الانتظار لا يقال قد اشتهر من علما اللغة انهم قالوا النظر اذا لم يكن مقرونا بحرف الى افاد الانتظار يقال نظرته
اى انتظرته اما اذا كان مقرونا به فانه ليس للانتظار لانا نقول لما حصل التعارض بين ذلك النقل وبين دلايلكم فلا بد
من التوفيق وطريقه ان قولهم نظرته ... منه انتظرته انما يقال في انتظار مجي الانسان بنفسه اما اذا كان منتظر الرفده
ولمعونته فقد يقال فيه نظرت اليه و... انما نظري الى الله ثم اليك فهذا مجموع البحث في هذه المسله اللفظيه
واعلم ان الاقرب ان يقال الاصل في قول القا... رت اليه تقليب الحدقه نحوه ثم قد يستعمل في الرويه من حيث ان
تقليب الحدقه سبب للرويه ويستعمل ايضا في الا... من حيث ان تقليب الحدقه سبب الانتظار فان من انتظر شيا فانه
يقلب الحدقه نحو الجهة التي ينتظر المقصود منها فهذا ما عندي في هذا البحث الفصل الخامس في اقامة الدلايل على
ان المومنين يرون الله تعالى يوم القيمة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
معقول النظر ان كان هو الرويه فالمطلوب حاصل وان كان عبارة عن تقليب الحدقه الى جهة المرئى فنقول هذا في حق الله
تعالى محال فوجب حمل اللفظ على الرويه اطلاقا لفظ السبب على المسبب فان النظر سبب للرويه وان المقصود من
تقليب الحدقه انما هو الرويه فان قيل لا نسلم انه حصل في هذه الاية لفظ النظر مقرونا بحرف الى وقوله تعالى

الى ربها ناظرة لا نسلم ان الى هاهنا من حروف الجر بل هو عندنا اسم وبيانه من وجهين الاول الى هي واحد الالاء على ما ذكره الازهري
في كتاب التهذيب قال الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي لا يخون نعمة اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان
يكون تقدير الاية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظره الثاني ان لفظ الى جاء بمعنى عند قال الشاعر فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيا
النطاسي حذيما اى فهل لكم فيما عندي اذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون تقدير الاية وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ثم قال بعد ذلك ناظرة اى منتظره
وهو خبر عن الوجوه والتقدير وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظره نعمة ربها سلمنا انه حصل في هذه الاية لفظ النظر مقرونا بحرف الى لكن
لا نسلم انه للرويه قوله لفظ النظر لتقليب الحدقه ولا يمكن حمله هنا على هذا المعنى فوجب حمله على لازمه وهو الرويه قلنا حصل هاهنا مجازان اخران
من المجاز الاول اضمار المضاف والتقدير الى ثواب ربها ناظرة والثاني ان تقليب الحدقه الى جهة كما يلزمه الرويه فكذلك يلزمه توقع النفع وهو الانتظار
فلم كان حمل اللفظ على المجاز الذي ذكرتم اولى من حمله على احد هذين المجازين الجواب اما حمل لفظ الى على واحد الالاء
او على معنى عند فانه يقتضي حمل قوله ناظرة على الانتظار وذلك غير جايز لان الانتظار يلزمه الغم كما قيل الانتظار موت احمر
والبشارة بما يوجب الغم غير لايق بالحكمة قوله المراد من الاية الى ثواب ربها ناظرة قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول
ان ما ذهبتم اليه يوجب الاضمار على ما ثبت في اصول الفقه والثاني ان النظر الى الثواب لا يفيد الفرح فلا بد من اضمار
زيادة اخرى وهو كون ذلك الثواب واصلا اليه وتكثير الاضمارات خلاف الاصل واما حمله على الانتظار فقد بينا انه
غير جايز الحجة الثانية في المسله قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة والاستدلال به من وجهين ان الالف واللام
في الحسنى اما ان يكون للاستغراق او المعهود ... حمله على الاستغراق والا دخلت الزيادة فيه وذلك يمنع من
عطف الزيادة عليها فيحمل على المعهود ولا معهود بين المسلمين الا الجنة وما فيها من الثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم
واذا كان كذلك وجب ان يكون الزيادة شيا مغايرا للثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم وكل من اثبت شيا زايدا
على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به في القيمة قال انه هو الرويه فوجب ان يكون المراد من هذه الزيادة هو الرويه الثاني
ان النقل المستفيض صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ... الزيادة هو النظر الى الله سبحانه وتعالى الحجة الثالثه
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر كون الكفار محجوبين عن الله سبحانه وتعالى في معرض التحقير لشانهم وهذا
يقتضي ان يكون المومن المعظم مبرا عنه والله الموفق الفصل السادس في حكاية شبه المعتزله في انكار الرويه نقليه
وعقليه والجواب عنها اما الشبه النقليه فالحجة الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار واعلم انهم تاره يتمسكون بهذه
الاية في بيان انه تعالى لا يراه احد واخرى في بيان انه يمتنع ان يراه احد اما الوجه الاول فتقريره ان نقول الادراك المضاف
الى البصر هو الرويه والابصار بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفي الاخر فلا يصح ان يقال رايته وما ادركته ببصري وان يقال
ادركته ببصري وما رايته هذا يدل على ان الادراك بالبصر والرويه شي واحد اذا ثبت هذا فنقول انه تعالى نفى ان يدركه
واحد من الابصار وهذا يتناول جميع الابصار في جميع الاوقات وذلك يقتضي ان لا يراه في وقت من الاوقات البتة

الثاني فهو انه تعالى مدح لا تدركه الابصار وكل ماكان عدمه مدحا كان وجوده نقصا والنقص على الله تعالى
محال فيمتنع الروية عليه تعالى الشبهة الثانية قوله تعالى لن ترانى وهذه الكلمة للتابيد بدليل قوله تعالى لن يتمنوه ابدا
فثبت ان موسى عليه السلام لا يراه قط واذا ثبت هذا في حق موسى عليه السلام ثبت في حق غيره لانعقاد الاجماع على التسوية
الفصل الشبهة الثالثة قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب دلت هذه الاية على ان كل من
يتكلم الله تعالى معه فانه لا يراه واذا ثبت عدم الروية عند الكلام ثبت عدم الروية في غير وقت الكلام لعدم القائل بالفصل
الشبهة الرابعة انه تعالى ما ذكر الروية في القران الا وقد استعظمها وذلك في ثلث ايات الاول قوله تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون الثاني قوله تعالى يسالك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم الثالث
قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا وهذا الاستعظام يدل على ان روية الله عظيمة ممتنعة واما الشبهة العقلية فهي ايضا اربعة الاولى
وهي شبهة الموانع وقبل تقريرها لا بد من مقدمة وهي ان الاشياء التي يجب حصول الابصار في الشاهد عند حصولها ثمانية
احدها سلامة الحاسة والثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الروية والثالث ان لا يكون في غاية القرب والرابع ان لا
يكون في غاية البعد [illegible] كونه مقابلا للرائي او في حكم المقابل السادس ان لا يكون في غاية الصغر السابع ان لا
يكون في غاية اللطافة [illegible] لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب قالوا ان عند حصول هذه الامور الثمانية يجب حصول
الابصار اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة واصوات هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها وذلك
يقتضي دخول الانسان في الجهالات اذا عرفنا هذه المقدمة فلنرجع الى تقرير الشبهة فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة
فلا يمكن اعتبارها الا في روية الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في روية الله تعالى فعلى
هذا لو صحت رويته وجب ان لا يعتبر في حصول رويته الا الامران سلامة الحس وكونه بحيث يصح ان يرى وهذان الامران
حاصلان الان فثبت انه لو صحت [illegible] لوجب ان نراه الان ولما لم يكن الامر كذلك وجب ان يقال انما لا نراه لان
لانه لا يصح رويته الشبهة الثانية [illegible] مرئيا وجب ان يكون مقابلا للرائي او في حكم المقابل وذلك
لا يصح الا في الشيء الذي يكون في المكان و[illegible] تعالى ليس في المكان والحيز فامتنع كونه مقابلا للرائي او في حكم المقابل
له فامتنع كونه مرئيا وانما قلنا ان المرئي يجب ان يكون [illegible] حكم المقابل احترازا عن صور ثلثة احدها انا نرى الاعراض
ولا يمكن ان يقال انها مقابلة للرائي الا انها حالة في الاجسام المقابلة للرائي وكانت في حكم المقابلة وثانيها انا نرى
وجوهنا في المراة ولا يستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الا ان الشعاع يخرج من العين الى المراة ثم ينعكس من المراة الى
الوجه فهذا [illegible] ان الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه وثالثها الشيء الذي يوضع في الرطوبة فانه وان لم يكن في مقابلة العين
الا ان شعاع العين ينعطف عليه ويصير [illegible] في حكم المقابلة اذا عرفت هذا فنقول ان ابا الحسين البصري
ادعى العلم الضروري بان ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل يمتنع ان يرى الشبهة الثالثة شبهة الانطباع

وهي ان كل ما يصير مرئيا لا بد وان ينطبع صورته ومثاله في العين والله تعالى لا صورة له ولا مثال له فيمتنع رويته
الشبهة الرابعة ان كل ما كان مرئيا فلا بد وان يكون له لون وشكل ودليله الاستقراء والله تعالى منزه عنه فوجب
ان لا يرى الجواب عن الشبهة الاولى وهي تمسكهم بقوله تعالى لا تدركه الابصار من وجوه الاول لا نسلم ان الادراك
عبارة عن الروية بل هو عبارة عن الوصول يقال ادرك الغلام اذا صار بالغا وادركت الثمرة اذا وصلت الى حد النضج وقال
تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون اذا عرفت هذا فنقول من راى شيئا وراى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه
على تقدير ان رويته قد احاط به من جميع جوانبه وهذا المعنى انما يتحقق في الشيء الذي له اطراف ونهايات والباري
تعالى منزه عنها فلم يكن رويته ادراكا البتة فلم يلزم من نفي الادراك نفي الروية فالحاصل ان الادراك روية مكيفة
ولا يلزم من نفي الروية المكيفة نفي اصل الروية فكما انا نعرف الله تعالى ولا نحيط به فكذلك نراه ولا ندركه الوجه الثاني
في الجواب هب ان ادراك العين عبارة عن الروية الا ان قوله تعالى لا تدركه الابصار نقيض لقولنا تدركه الابصار وقولنا
تدركه الابصار يقتضي ان يدركه كل احد لان الالف واللام اذا دخل على اسم الجمع يفيد الاستغراق ونقيض الموجبة
الكلية السالبة الجزئية فكان قوله لا تدركه الابصار معناه لا تدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لا يراه جميع المبصرين
فان الكافرين لا يرونه بل يراه بعض الابصار الوجه الثالث في الجواب انا نقول بموجب الاية لا تدركه الابصار فلم
قلتم انه لا تدركه المبصرون فان قالوا المراد من الابصار في الاية هو المبصرون والا لخرجت الاية عن ان تكون
مفيدة فنقول اذا حملتم الابصار على المبصرين وجب ان يكون معنى قوله تعالى وهو يدرك الابصار انه يدرك جميع
المبصرين ولا نزاع في انه تعالى مبصر فيلزم بحكم هذه الاية ان يبصر نفسه وانتم لا تقولون بذلك الوجه الرابع في
الجواب هب ان ظاهره يدل على نفي الروية عن جميع المبصرين الا انه عام وقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
خاص والخاص مقدم على العام والوجه الثاني في تمسكهم بالاية فنقول ان حملنا الادراك على الاحاطة فلنا ان الادراك
محال على الله تعالى فلم قلتم ان الروية ممتنعة وايضا نقول هذا الاستدلال متعارض لان روية الله تعالى لو كانت
ممتنعة لما حصل المدح بان لا يرى الا ترى ان المعدومات يمتنع ان يرى وليس لها مدح بذلك بل المدح انما يحصل
لو كانت رويته جائزة ثم انه تعالى يقدر على منع الابصار عن ذلك [illegible] هذا فنقول هذه الاية تدل على ان روية الله
تعالى جائزة من هذا الوجه واذا ثبت الجواز وجب القول بوقوعها في [illegible] ضرورة انه لا قائل بالفصل وايضا فقولهم
ان كل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا منقوض بما انه تعالى [illegible] بنفي الظلم والعبث عن نفسه حيث قال
وما ربك بظلام للعبيد وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا مع ان مذهب المعتزلة انه تعالى قادر على
فعل الظلم والعبث واما الجواب عن الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى لن تراني فهو ان كلمة لن لا يدل
على التابيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة والجواب عن الشبهة الثالثة
وهو التمسك بقوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب فنقول الوحي هو ان يسمع ذلك الكلام
بسرعة وليس فيه ان يكون محجوبا عن روية الله تعالى ام لا [illegible] الشبهة الرابعة انه لم لا يجوز

ان يكون ذلك الاستعظام لاجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد والدليل عليه انه تعالى استعظم ذلك فكذا
في سؤال الرؤية اما الشبه العقلية فنقول اما الشبهة الاولى وهي شبهة الموانع فالجواب عنها على مقامين
المقام الاول لا نسلم ان عند حصول الشرائط الثمانية يجب حصول الابصار والذي يدل على انه غير واجب عقلا وجهان
الاول انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا فان راينا جميع اجزايه وجب ان نراه كبيرا [illegible] وان لم نر شيا من اجزايه
وجب ان لا نراه البتة وان راينا بعض اجزايه دون البعض ان جميع الاجزاء [illegible] القرب والبعد واللطافة
والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية متساوية لزم ان لا يكون الادراك مع حصول هذه الشرائط
واجبا لا يقال لانا اذا ابصرنا شيا اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساقي المثلث وصار عرض المرئي كالخط
الثالث يحصل هناك مثلث ثم يخرج من نقطة الناظر خط اخر الى وسط المرئي قايم عليه تقسم ذلك المثلث الاول الى مثلثين
كل واحد منهما مثلث قايم الزاوية وهذا الضلع يكون وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين الواقعتين على طرفي
المثلث الاول الكبير والخطان الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القايمتين ولا شك ان وتر القايمة اعظم
من وتر الحادة فالخطان الطرفيان كل واحد منهما اطول من الخط الوسطي واذا كان كذلك لم يكن اجزاء المرئي بالنسبة
الى الرائي متساوية في القرب والبعد لانا نقول الغرض ان هذا التفاوت واقع بمقدار شبر فلو كان المانع من الرؤية
هذا القدر [illegible] التفاوت في البعد لكنا اذا جعلنا المرئي ابعد مما كان قبل ذلك بمقدار شبر وجب ان لا نراه البتة لكنا
نراه فعلمنا انه ليس السبب [illegible] رؤية بعض الاخر ذلك القدر من التفاوت في البعد الحجة الثانية انا اذا
انظرنا الى مجموع كف من تراب رايناه وذلك الكف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذرات وتلك الاجزاء الصغيرة
فاما ان يكون ادراك كل واحد من تلك الذرات مشروطا بادراك الاخر فيلزم الدور واما ان يكون ادراك شيء منها
مشروطا بادراك الاخر فحينئذ يكون حال ادراك كل واحد من تلك الذرات حالتي الانفراد والاجتماع على التسوية
مع انا نراها حال الاجتماع ولا نراها حال الانفراد وحينئذ لا يكون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط
واما ان يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقي ولا ينعكس وهذا محال ومع انه محال فالمقصود حاصل اما انه
محال فلان الاجزاء متساوية فيكون [illegible] ذلك مع ان ذلك غني عن هذا وهذا ترجيح للممكن من غير مرجح وهو
محال واما ان المقصود حاصل فلان [illegible] تلك الاجزاء اذا كان غنيا عن ادراك الاخر كان حاله عند الاجتماع
وعند الانفراد في صحة الادراك على السوية [illegible] يعود المقصود فهذان برهانان قويان في ان عند حصول
هذه الشرائط الادراك غير واجب وقولهم لو لم يجب [illegible] لجاز ان يكون بحضرتنا جبال واصوات ونحن لا نراها ولا
نسمعها قلنا هو معارض بجملة العاديات المقام الثاني سلمنا ان عند حضور هذه الشرائط في الشاهد يكون الادراك
واجب الحصول فلم قلتم [illegible] الله تعالى يجب ان يكون كذلك وتحقيقه ان ذات الله مخالفة بالحقيقة والماهية
لهذه الحوادث والمخلوقات في الماهية لا جرم لا يجب استواؤها في اللوازم فلم يلزم من كون الادراك واجبا في الشاهد عند
حضور هذه الشرائط كونه واجبا في الغ[ائب] [illegible] حضورها ومما يدل عليه ان الادراك في الشاهد مشروط بالشرائط

الستة وفي الغائب نقطع بانه لا يمكن اعتبارها فكذلك لا يمتنع ان يكون الادراك في الشاهد واجب الحصول وفي الغائب
لا يكون واجبا وهذا سؤال متين ولم يتنبه له احد من المعتزلة ولا احد من اصحابنا فنفهم ابواب احدهما انا بينا في المقدمات
ان ذكر الدلايل لابد وان يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع فنقول محل النزاع ان الموجود المنزه عن المكان والجهة هل يجوز
رؤيته ام لا فان ادعيتم ان العلم بامتناع رؤيته ضروري فذلك باطل لما بيناه في المقدمة وان ادعيتم ان هذا العلم استدلالي
[illegible] الذي لابد فيه من الدليل وهو [illegible] كل مرئي فلابد وان يكون مقابلا يقرب من ان يكون اعادة الدعوى لان المقابل هو
يكون مختصا بجهة في قدام الرائي فكانكم قلتم الدليل على ان ما لا يكون في الجهة لا يكون مرئيا هو ان كل ما كان مرئيا كان
في الجهة والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض القضية الاولى وفي الحقيقة لا فرق بين القضيتين
في الظهور والخفاء فلم يجز جعل احديهما حجة في صحة الاخرى بل يقرب هذا من ان يكون اعادة للمطلوب بعبارة اخرى
والوجه الثاني في الجواب هب ان المقابلة شرط الرؤية في الشاهد فلم قلتم انه كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرنا في الجواب
عن الشبهة الاولى وتمام الكشف والتحقيق ما ذكرناه في المقدمات ان المراد من الرؤية ان يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته
المخصوصة سبحانه وتعالى يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الالوان والاضواء واذا كان الامر كذلك
فهذا الانكشاف يجب ان يكون على وفق المكشوف فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة والحيز وجب ان يكون الانكشاف
كذلك وان كان المكشوف منزها عن الجهة والحيز وجب ان يكون انكشافه كذلك واما الشبهة الثالثة فجوابها
ايضا على هذا القانون فان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام فان كان الشيء له [illegible] كان انكشافه بانكشاف صورته
ولونه وان كان منزها عن الصورة واللون كان انكشافه كذلك ايضا لان شرط الا[نكشاف] [illegible] ان يحصل على وفق ماهية المكشوف
وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة واعلم ان من تامل في هذه الكلمات على سبيل الانصاف علم قطعا انه ليس للمعتزلة
في نفي الرؤية شبهة مخيلة والله الهادي [illegible] [المسأ]لة العشرون في بيان ان كنه حقيقة الله تعالى هل هي معلومة ١٣
للبشر وفيه فصلان الفصل الاول في ان العلم بالكنه هل هو الان حاصل ام لا قال كثير من المتكلمين هذا العلم
حاصل وقال جمهور المحققين انه غير حاصل وهو المختار ويدل عليه وجوه احدها ان المعلوم ليس الا الوجود والصفات
السلبية والصفات الاضافية والعلم بهذه الامور مغاير للعلم بالذات [illegible] والحقيقة المخصوصة فوجب ان لا
يكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلا وانما قلنا ان [المعلوم] ليس [الا الو]جود والسلوب والاضافات وذلك
لانا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود [illegible] انه موجود وما وراء ذلك فهو من باب الصفات
مثل ان نقول انه واجب ومعناه انه الموجود الذي لا [يقبل الع]دم ونقول انه قديم ومعناه انه كان موجودا من الازل
الى الان ونقول انه ابدي ومعناه انه موجود من الان الى الاخر ونهايته ونقول انه ليس بجسم ولا جوهر ولا في مكان وليس
بضد ولا ند وكل ذلك سلوب ونقول انه قادر اي انه يصح منه الفعل والترك ونقول انه عالم اي يصح منه ايقاع الفعل
على وجه الاحكام ونقول انه مريد اي انه يصح منه ايقاع الفعل على سبيل التخصيص وكل ذلك اضافات فثبت انه ليس المعلوم
للخلق منه الا الوجود والسلوب والاضافات وانه [illegible] [العلم بهذ]ه الامور لا يقتضي العلم بالحقيقة المخصوصة

لانا اذا رجعنا الى نفسنا لم نجد عقلنا جازما بانه متى كانت الصفات هي هذه وجب ان يكون الذات هي الحقيقة المخصوصة
الفلانية على التعيين بل نجد العقل جازما بانه لابد وان يكون تلك الحقيقة في نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن ساير
الحقايق فاما ان نعرف بالعقل تعين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل وهذا كما انا لما شاهدنا الاثر المخصوص عن المقناطيس
علمنا ان له حقيقة مخصوصة متميزة عن ساير الحقايق فاما ان نعلم تلك الحقيقة بعينها فذا غير حاصل فكذا ههنا لما علمنا
اختصاص ذاته بهذه الصفات على سبيل الوجوب واللزوم علمنا ان له حقيقة متميزة عن ساير الحقايق فاما ان نعلم
من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها فهذا غير حاصل والعلم به ضروري فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصة
غير حاصل الحجة الثانية من البين ان التصديق فرع التصور فما لم يتصور حقيقة لا يمكننا ان نعلم انها حاصلة
او غير حاصلة ونحن لا يمكننا ان نتصور حقيقة الا اذا ادركناها من انفسنا ادراكا ضروريا كالعلم بالالم واللذة والفرح والغم و
والغضب او ادركناها باحد الحواس الخمس كالعلم بالالوان فانه حصل من الابصار والعلم بالاصوات فانه حصل بالسماع
وكذا القول في بقية المحسوسات فاما الماهية التي ما ادركناها بواحد من هذين الطريقين تعذر علينا ان نتصوره
اذا عرفت هذا فنقول حقيقة الله تعالى وكنه ماهيته غير مدرك باحد هذين الطريقين فوجب ان لا يكون متصوره
عند العقول الحجة الثالثة ان كل ما نعلمه منه سبحانه وتعالى فان مجرد تصوره غير مانع من وقوع الشركة ولذلك فانا بعد
معرفة هذه الصفات نفتقر الى اقامة الدلالة على انه سبحانه وتعالى واحد اما ذاته المخصوصة فانها من حيث انها هي مانعة من
الشركة واذا كان كذلك و[illegible] قطع بانه من حيث انه هو غير معلوم للبشر وهذا قياس جلي من الشكل الثاني احتج القايلون
بان تلك الحقيقة معلومة بوجهين الحجة الاولى ان التصديق مسبوق بالتصور فلو لم يكن تلك الحقيقة معلومة لامتنع
الحكم عليها بانها غير معلومة الحجة الثانية انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود والقدم والدوام والدوام
والوجوب والوحدة وصفات الجلال والاكرام فلولا ان تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة والا لما امكن الحكم
عليها بهذه الصفات الجواب ينتقض بما ان الجنان بخواص الاغذية والادوية فانها من حيث هي هي مجهولة مع انا نعلم
كونها مستلزمة للاثار المخصوصة فكذا ههنا واعلم ان هذا البحث يفتح باب اشكالات عظيمة لا يليق ذكرها بهذا
الموضع الفصل الثاني في ان كنه حقيقة الله تعالى وان لم يكن الان معلوما فهل يصح ان يصير معلوما
للبشر اعلم انا اذا راينا الاحتراق حاصلا في [illegible] ثم علمنا انه لابد لذلك الاحتراق من محرق فذلك المحرق معلوم علما بالتبع
والعرض فانا في هذا الوقت لا نعلم ان ذلك الشيء ما هو بل نعلم انه شيء معين في نفسه مجهول التعين عند العقل من
لوازمه حصول هذا الاحتراق وايضا اذا وجدنا من [illegible] المادة وعاونا فرضنا هذه الماهيات معلومة علما لا
بالتبع والعرض بل بالذات والحقيقة فهذه المرتبة اقوى واجلى من المرتبة الاولى وايضا اذا ادركنا بالعين لونا ثم
ثم غمضنا العين فانا نذرك تفرقة بديهية بين الحالتين مع ان العلم بذلك اللون المخصوص حاصل في الحالين فتلك
التفرقة هي المسماة بالروية اذا عرفت هذا فنقول اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود الصانع فقد حصل
النوع الاول من العلم والمعرفة اما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول قال بعضهم ان هذا غير ممكن لانه غير

متناه والعقل متناه وادراك غير المتناهي بالمتناهي محال ومن المحققين من توقف في جوازه وامتناعه وقال الاسبيل للعقول
الى معرفة هذه المضايق بل السمع لما دل على ان المومنين يرون الله تعالى دل ذلك على كون هاتين المرتبتين ممكنتين
ولا شك انه لا حال للبشر اشرف من هاتين الحالتين نسال الله العظيم ان يجعلنا بفضله اهلا والسلام المسئلة الحادية
والع[illegible] في ان صانع العالم سبحانه وتعالى واحد ويدل عليه وجوه احدها لو كان في الوجود شيئان
كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتباينين بالتعين فيلزم
وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما وكل مركب فهو ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال
وتمام البحث فيه قد تقدم في مسئلة حدوث الاجسام الحجة الثانية الاله هو الذي يكون قادرا
على المقدورات فلو فرضنا الهين واراد احدهما حركة زيد والاخر سكونه فاما ان يحصل المرادان وهو محال
او لا يحصل مراد واحد منهما وذلك ايضا محال لان المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الاخر
قادرا على حصول مقدور الاخر فاذن لا يمتنع حصول مراد هذا الا اذا حصل مقدور ذلك ولا يمتنع حصول مراد ذلك
الا اذا حصل مقدور هذا فلو امتنع حصول مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما وحينئذ يرجع
القسم الثاني الى القسم الاول وقد بينا انه محال او يحصل مراد احدهما دون الاخر وهو ايضا محال لوجهين
احدهما ان الذي حصل مراده فهو قادر والذي لم يحصل مراده فهو عاجز والعاجز لا [illegible] والثاني لما
كانت لقدرة كل واحد منهما صلاحية التاثير في ايجاد ذلك المقدور فنقول انه [illegible] يقال ان احدى هاتين
الصلاحيتين اقوى من الاخرى [illegible] ذلك لان المقدور شيء واحد لا يقبل القسمة اصلا واذا كان كذلك فهو اما
ان يكون موجودا او معدوما فذلك [illegible] اذا كان كذلك لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت واذا
لم يقبل التفاوت امتنع كون احدى القدرتين اقوى من الاخرى اذا ثبت هذا فنقول لما حصل التساوي في
قدرة هذين القادرين فلو حصل مقدور احدهما دون الثاني لكان هذا ترجيحا لاحد المتساويين على الاخر من غير
مرجح البتة وذلك محال وكان هذا القسم محالا فثبت ان القول بوجود الالهين يفضي الى احد هذه الاقسام الثلثة ولما
ثبت ان كل واحد منها محال كان القول بوجود الالهين محالا [illegible] الاقسام الثلثة متفرع على حصول المخالفة
بين الالهين فنقول لم لا يجوز وجود الهين [illegible] يمتنع وقوع المخالفة [illegible] فعليكم ان تدلوا على صحة هذه المخالفة لا يقال
الذي يدل على صحة وقوع المخالفة بينهما هو انا لو قدرنا احد [illegible] منفردا بالوجود يصح منه ان يريد سكون زيد واذا ثبت
هذا حال الانفراد وجب ان يثبت ايضا [illegible] لان كل واحد منهما من الذات والصفات قديم والقديم
لا يجوز عليه التغير والتبدل فوجب ان يبقى كل واحد منهما حال الاجتماع كما كان حال الانفراد [illegible] اوجب القطع
بجواز المخالفة بينهما لانا نقول اليس انه لو انفرد احد الالهين لصح منه ايجاد الحركة ولو [illegible] الثاني لصح منه ايجاد السكون
ثم انهما لما اجتمعا تعذر على كل واحد منهما ايجاد ما لم يكن متعذرا [illegible] وقت الانفراد واذا كان [illegible] كذلك في القدرة بين
فلم لا يجوز مثله في الارادتين سلمنا انما ذكرتم يدل على جواز [illegible] انما يدل على ان مع القول [illegible] الهين

يمنع وقوع المخالفة بينهما وهو من وجهين الاول انا لو فرضنا الهين لوجب كون كل واحد منهما حكيما والحكيم هو الذي
لا يفعل الا الافضل والاولى ولا شك ان الافضل في كل شيء واحد واذا كان كذلك كان كل واحد منهما لكونه حكيما لا يريد
الا ذلك الوجه الواحد واذا كان الامر كذلك امتنع وقوع المخالفة بينهما **الوجه الثاني** وهو ان كل واحد منهما
لما كان الها وجب كون كل واحد منهما عالما بكل المعلومات فكان كل واحد منهما عالما بان اي المعلومات يقع واي ما
لا يقع واراده ما علم انه لا يكون محال واذا كان الشي الذي هو معلوم الوقوع ليس الا الواحد ويستحيل ان يريد الا ما كان
معلوم الوقوع وجب ان يكون كل واحد منهما مريدا لوقوع شيء واحد بعينه وعلى هذا التقدير يمتنع وقوع المخالفة بينهما
سلمنا انه يصح وقوع المخالفة لكن المحالات التي الزمتموها انما يلزم من وقوع المخالفة لا من صحة المخالفة فلم قلتم ان هذه
المخالفة لابد وان تحصل وتدخل في الوجود لا يمكنكم ان تلزموا علينا تلك المحالات وانتم وان اقمتم الدلالة على صحة المخالفة
الا انكم محتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع المخالفة حتى يتم دليلكم **الجواب** الدليل على صحة المخالفة بينهما انه لو
انفرد هذا لصح منه ارادة الحركة ولو انفرد ذلك لصح منه ارادة السكون فعند اجتماعهما وجب القول ببقائها بين الصحتين ويدل
عليه وجهان الاول ان كل واحد من هاتين الصحتين ازلي والازلي يمتنع زواله الثاني ان زوال احد الصحتين بالاخرى انما يحصل
لو حصل بينهما نوع منافاة والا لم يلزم من حصول احدهما زوال الثاني واذا حصلت المنافاة من الجانبين لم يكن تاثير حصول
احدهما في عدم الاخر اولى من العكس فلابد وان تزول كل واحد من هاتين الصحتين بالاخرى الا ان هذا محال لان المؤثر
في عدم كل واحد منهما وجود الاخرى والعلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فلو عدمت الصحتان معا لزم من عدمهما
معا حصولهما معا وهذا محال فعلمنا انه لا تزول هذه الصحة ولا تلك الصحة عند اجتماعهما فثبت ان صحة المخالفة حاصلة عند
الاجتماع قوله هذا ينتقض بالقدرتين فانه يصح على كل واحد منهما ايجاد احد الضدين عند الانفراد ولا يصح منهما ايجادهما
عند الاجتماع قلنا هذا عين دليلنا على كون الاله تعالى واحدا لانا نقول هذه الصحة كانت ثابتة لكل واحد منهما عند
الانفراد فان بقتا عند الاجتماع يلزم منه صحة الجمع بين الضدين وهو محال وان زالتا او زالت احداهما فهو محال للوجوه
المذكورة فعلم ان القول بوجود الالهين يفضي الى هذا المحال وكان القول به محالا قوله لو حصل في الوجود الهان
لكان كل واحد منهما حكيما وذلك يوجب ... قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف فان توقف لزم
الجبر واذا لزم الجبر لم يكن فاعليه الله تعالى ... على رعاية المصالح فلم يلزم من خلو الفعل عن المصلحة ان لا يكون مرادا لله
تعالى فلم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم المخالفة وان لم يتوقف لم يلزم ... استواء الضدين في المصلحة والمفسدة عدم
الترجيح في القصد والارادة فثبت ان هذا السؤال لا يمنع من ... المخالفة قوله الشيء الذي هو معلوم الوقوع واحد وذلك
يمنع من الاختلاف في الارادة قلنا ارادة الوقوع متقدمة على الوقوع الذي هو متقدم على العلم بالوقوع فيمتنع ان يكون
العلم بالوقوع سببا ... رادة الوقوع والا لزم الدور قوله هذه الاقسام الثلثة انما تتولد من حصول المخالفة لا من صحة المخالفة
قلنا ههنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال فلو كانت المخالفة ممكنة لم يلزم من فرض وقوعها
محال لكنه قد لزم المحال من فرض وقوعها ... لو فرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان تكون ممكنة واما ان

لا تكون والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين **الحجة الثالثة** على امتناع وجود الهين هي انا لو فرضنا
الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات
وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية وجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات واذا ثبت هذا لزم
ان كل ما كان مقدورا لاحدهما فهو بعينه يكون مقدورا للاخر من جهة واحدة وهي جهة الايجاد والاختراع الا ان ذلك محال
لان كل ما كان مقدورا لقادر صح منه ايجاده فاذا قصد كل واحد منهما الى ايجاده فاما ان يقع ذلك المقدور بهما معا او لا يقع
بواحد منهما او يقع باحدهما دون الثاني والاقسام الثلثة باطلة اما الاول وهو وقوعه بهما معا فهذا محال لان استناد الاثر
الى المؤثر انما كان لامكانه وجوازه والاثر اذا اخذ مع المؤثر التام كان واجب الوجود وكونه واجب الوجود يمنعه من الاستناد
الى القدرة الثانية وكون الفعل مع القدرة الثانية يمنعه من الاستناد الى القدرة الاولى فيلزم ان يكون حال وقوعه بكل
واحد من القدرتين واجب الانقطاع عن كل واحد منهما وهو جمع بين النقيضين وهو محال واما القسم الثاني وهو ان لا
يقع بواحد منهما فهو ايضا محال لان المانع من وقوعه بهذه القدرة وقوعه بتلك القدرة والمانع من وقوعه بتلك القدرة
وقوعه بهذه القدرة فلا يمتنع هذا الا اذا وجد ذاك ولا يمتنع ذاك الا اذا وجد هذا فلو امتنعا معا لوجدا معا وذلك محال
فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال واما القسم الثالث وهو ان يقع باحدهما دون الاخر فهو ايضا محال لوجهين
احدهما ان كل واحد منهما قد فرضناه قادرا على جميع المقدورات فلا يكون احدهما اقدر من الثاني واذا كان كذلك امتنع رجحان
احدهما على الاخر والثاني ان وقوع التفاوت في القدرة على ايجاد المقدور الواحد محال ... التفاوت في الاقتدار يستدعي
امكان وقوع التفاوت في المقدور والشيء الذي يكون واحدا وحدة حقيقية امتنع وقوع التفاوت فيه فامتنع وقوع
التفاوت في القدرة عليه فثبت ان ... وجود الالهين يفضي الى احد هذه الاقسام الثلثة وثبت ان كل واحد منها محال
فكان القول بوجود الالهين محالا **شبهة الخصم** انا نجد في العالم خيرا وشرا والفاعل الواحد لا يكون خيرا
وشريرا معا فلابد من القول بالاثنين **والجواب** ان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير فهو عاجز لا يصلح للالهية وان قدر
ولم يفعل فهو ايضا شرير لان الراضي بافعال الشرير شرير فثبت ان هذه الشبهة باطلة **المسئلة الثامنة والعشرون**
في خلق الافعال اعلم ان العقلاء في الافعال الاختيارية ... فريقين احدهما ان الحيوان غير مستقل بايجاده
وتكوينه واصحاب هذا القول فرق اربعة الاولى ... القدرة ... على الداعي فاذا حصلت القدرة وانضم اليها
الداعي صار مجموعهما علة موجبة للفعل ... جمهور الفلا... سفة ... ابي الحسين البصري من المعتزلة وهو وان كان
يدعي الغلو في الاعتزال حتى ادعي ان العلم بان العبد ... مستقل بفعله ضروري الا انه لما كان من مذهبه ان الفعل
موقوف على الداعي فاذا كان عند الاستواء يمتنع وقوعه فحال المرجوحية اولى بالامتناع واذا امتنع المرجوح وجب الراجح
لانه لا خروج عن النقيضين فهذا عين القول بالجبر لان الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح وممتنع الوقوع عند عدم
المرجح فثبت ان ابا الحسين كان عظيم الغلو في الجبر وان كان يدعي في ظاهر الامر انه عظيم الغلو في الاعتزال
الفرقة الثانية الذين يقولون المؤثر في وجود الفعل ... قدرة الله تعالى وقدرة العبد ...

هذا قول الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه نقل عنه انه قال قدرة العبد توثر بمعين **الفرقة الثالثة** الذين يقولون
الصلوة والزنا يشتركان في كون كل واحد منهما حركة ويمتاز احدى الحركتين عن الاخرى بكون احديهما صلوة والاخرى
زنا فاذن الصلوة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها زنا اذا عرفت هذا فنقول اصل الحركة انما يوجد بقدرة الله
تعالى اما وصف كونها صلوة وكونها زنا انما يقع بقدرة العبد وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني **الفرقة الرابعة**
الذين يقولون لا تاثير لقدرة العبد في الفعل ولا في صفة من صفات الفعل بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة
بذلك الفعل ولا تاثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل وهذا قول ابي الحسن الاشعري فهذا كله تفصيل مذاهب من قال الحيوان
غير مستقل بايجاد فعله **الثاني** قول من قال انه مستقل بايجاد فعله وهذا قول جمهور المعتزلة وهم طايفتان
احديهما الذين يقولون نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لافعالنا وهذا القول اختيار ابي الحسين البصري واما شدة
التعجب منه انه كيف جمع بين هذا القول وبين قوله الفعل موقوف على الداعي فان هذا غلو عظيم في الجبر فكيف جمع معه الغلو
في القدر واما محمود الخوارزمي فانه لما اراد الجمع بين هذين القولين قال الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع ولا ينتهي الى
حد الوجوب وستعرف ان شاء الله تعالى ان هذا القول ضعيف **والطايفة الثانية** الذين يقولون ان علمنا بكوننا
موجدين لافعالنا علم استدلالي وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسيلة ولنا
فيه دلايل **الحجة الاولى** ان العبد حال ما يرجح الفعل هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل او لا يصح فان كان حال
كونه مصدرا للفعل لا يصح منه الترك وحال كونه مصدرا للترك لا يصح منه الفعل فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك
وذلك هو المطلوب واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل فترجح احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان
توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى او لا من العبد ولا من الله تعالى فان كان من العبد عاد التقسيم
الاول ولزم التسلسل وان كان من الله تعالى فنقول عند حصول ذلك المرجح من الله تعالى قد صار الفعل راجحا على الترك
فنقول ذلك الرجحان اما ان يقال انه انتهى الى حد الوجوب او ما انتهى الى حد الوجوب فان كان الاول هو الحق لزم الجبر لانه على
تقدير حصول ذلك المرجح صار الفعل واجب الوقوع وعلى تقدير ان لا يحصل كان الفعل ممتنع الوقوع وان كان الثاني هو الحق
وهو انه ما انتهى الى حد الوجوب فنقول اذا كان الامر كذلك كان عند حصول ذلك المرجح لا يمتنع حصول الفعل تارة وعدم
حصوله اخرى وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فنفرض تارة واقعا واخرى غير واقع فاختصاص احد الوقتين
بالوقوع والثاني بعدم الوقوع اما ان توقف على انضمام قيد اليه او لا يتوقف فان توقف لم يكن الذي حصل اولا تمام
المرجح لانه كان لا بد معه من هذا القيد لكنا فرضنا ما حصل اولا تمام المرجح هذا خلف وايضا فانه يعود التقسيم في المجموع
الحاصل من المرجح الاول ومن هذا القيد فان لم يصر الرجحان واجبا افتقر الى مرجح اخر ولزم التسلسل وهو محال وان
وجب عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر واما ان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انضمام قيد الى ما كان
حاصلا اولا لزم ان نسبة ذلك المرجح الذي كان حاصلا اولا الى وقتي الوقوع واللاوقوع بالسوية لزم الرجحان لاحد طرفي
الممكن المساوي على الاخر من غير مرجح وهو [illegible] القسم الثالث وهو ان يحدث ذلك المرجح لا من العبد ولا من الله

تعالى فهذا يقتضي حدوث حادث لا عن محدث وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى
وهو يبطل هذا كله اذا قلنا ان العبد حال كونه مصدرا للفعل يصح منه الترك بدلا عن الفعل الا ان هذا الرجحان توقف على
مرجح اما اذا قلنا انه لا يتوقف على المرجح فحينئذ قد حصل الرجحان لا عن موثر وتجويزه يبطل القول بافتقار الجايزات الى الموثر و
[illegible] اثبات الصانع وايضا بتقدير ان يكون الامر كذلك يكون ذلك الرجحان واقعا بالاتفاق بمعنى انه يكون واقعا لا لامر
صدر عن الفاعل وهذا ايضا يقتضي الجبر لانه اذا وقع ذلك الاتفاق حصل الفعل سوا اراد او لم يرد واذا لم يقع لم يحصل الفعل سوا
اراد او لم يرد فيكون الجبر لازما ايضا على هذا التقدير اذا عرفت هذا فنقول ثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل ان صح منه
الترك فاما ان يتوقف ذلك الترجيح على المرجح او لا يتوقف وثبت ان القسمين باطلان فثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل
يمتنع منه الترك وحال كونه مصدرا للترك يمتنع منه الفعل فان قيل هذا الذي ذكرتم في الشاهد يلزمكم مثله في الغايب فوجب
ان يكون الباري تعالى علة موجبة بالذات لا فاعلا بالاختيار قلنا الفرق بين الشاهد والغايب ان صدور الفعل عن القادر توقف
على الارادة وهذه الارادة في الشاهد محدثة فافتقرت الى محدث فان كان ذلك المحدث هو العبد لزم التسلسل وهو محال
فوجب القول بانتهاء الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تعالى في القلب ابتداء وعند ذلك يصير الجبر لازما اما ارادة الله
تعالى فهي قديمة عندنا فاستغنت تلك الارادة لاجل قدمها عن ارادة اخرى فظهر الفرق بين الصورتين **الحجة
الثانية** لو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله وهو غير عالم [illegible] نفسه فلا يكون
موجدا لها بيان الملازمة انه لكونه قادرا يصح منه وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار [illegible] ازيد منه وانقص منه فوقوع
تلك المقدار دون ما هو ازيد منه [illegible] لا يكون الا لاجل القصد والاختيار والقصد والاختيار مشروط بالعلم
لان القصد الى ايجاد العشرة دون الخمسة [illegible] العشرين لا يتاتى الا مع العلم بانه عشرة وليس بخمسة ولا بعشرين فثبت انه لو كان
موجدا الافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعال نفسه وهذا هو معنى قوله تعالى أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وانما
قلنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه لوجوه **الاول** ان النايم والمغشي عليه قد ينقلب من احد جنبيه الى جنبه الاخر
مع انه ليس له من كمية تلك الافعال ولا من كيفيتها خبر البتة **الثاني** ان اكثر المتكلمين متوافقون على اثبات الجوهر الفرد ومثبتوا
القول بالجوهر الفرد كان التفاوت بين الحركات في البط[illegible] تخلل السكنات فيما بين الحركات وسياتي برهان
ذلك في مسلة الجوهر الفرد واذا ثبت هذا فنقول [illegible] اذا تحركت حركة بط[illegible] فلا بد انها تحركت في بعض الاحيان وسكنت في
بعضها ومعلوم انه ليس عند النملة خبر [illegible] الاحيان [illegible] من انها سكنت ههنا وتحركت هناك بل الحال في الا[illegible]
الذي هو اعقل الخلق كذلك فانه [illegible] ابطا من حركة الفلك فلا بد انه سكن في بعض الاحيان وتوقف في بعضها
وهو الذي هو اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه اين سكن واين تحرك لا يعرف فعلمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل احوال
فعله **الثالث** ان مذهب ابي علي وابي هاشم ان الجسم اذا تحرك فههنا امور الجسم والمتحركية [illegible] وهذه الحركة
التي توجب المتحركية وتاثير قدرة العبد ليس في نفس المتحركية بل في هذا الاثر الذي يوجب تلك المتحركية و[illegible] اكثر العقلاء
غافلون عن هذا الثالث ولا يخطر ببالهم ولا بد [illegible] واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته

استحال منهم القصد الى ايجاده وبتكوينه فاما ان لا يكون تصورا عند الذهن امتنع القصد الى ايجاده وهذا الوجه الثاني والثالث
محض مبلغ المعتزلة فاما ابو الحسين فانه متوقف في الجوهر الفرد ونافى لهذا المعنى الثالث فلا يلزمه ذلك **الرابع** ان من
حرك اصبعه فلا شك ان ذلك الاصبع مركب من الاجزاء وقامت بكل واحد منها حركة على حدة فاذا كان يلزم فيمن يوجد الشيء
ان يكون عالما بتفاصيله من الكمية والكيفية وجب في محرك هذا الاصبع ان يكون عالما بان اجزاء الاصبع كم هي حتى يمكنه القصد الى
ايجاد الحركة في كل واحد من تلك الاجزاء ويكون عالما بعدد الاحياز الواقعة من مبدا الحركة الى منتهيها حتى يمكنه القصد الى
ايجاد الحركات في تلك الاحياز ولما لم يكن شيء من هذه الاحوال معلوما علمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعاله واذا
ثبت هذا فنقول ظهر انه لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل تلك الافعال وظهر انه غير عالم بتفاصيل تلك الافعال
فوجب القطع بان العبد غير موجد لها **الحجة الثالثة** على ان العبد غير موجد لافعال نفسه هو ان ذاته سبحانه وتعالى
مستلزمة للقادرية اما لنفس ذاته عند من يقول انه تعالى قادر لذاته او بواسطة كونها مستلزمة لمعنى وذلك المعنى يستلزم
القادرية عند من يقول انه تعالى قادر بقدرة وعلى التقديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية فيلزم كون الله تعالى
قادرا على جميع الممكنات فيكون قادرا على مقدورات العباد اذا ثبت هذا فنقول ذلك المقدور اما ان يقع بمجموع القدرتين
اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد او لا يقع بواحدة منهما واما ان يقع باحديهما دون الاخرى وهذه الاقسام الثلثة
باطلة لما ذكرنا من الدليل في مسئلة التوحيد فلا يكون العبد قادرا على الايجاد والتكوين **الحجة الرابعة** لو كانت قدرة
العبد صالحة للايجاد فاذا اراد الله تعالى تسكين جسم وقدرنا ان العبد اراد تحريكه فاما ان يقع المرادان وهو محال او لا يقع
واحد منهما وهو محال ايضا على ما بيناه في مسئلة التوحيد او يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد وهو باطل لان الله تعالى وان
كان قادرا على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله وقدرة العبد في هذه الصورة
لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه واذا كان المقدور غير قابل للتفاوت
لم يكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت فيمتنع ان يكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على
ايجاد السكون بلى الله تعالى قادر على ساير المقدورات والعبد غير قادر عليها لكن ذلك التفاوت لا يوجب التفاوت في القدرة
على تلك الحركة والقدرة على هذا السكون واذا ثبت ان قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن ان يكون اقوى من قدرة
العبد على ايجاد هذا السكون استحال ان يقال ان مقدور الله تعالى اولى بالوقوع من مقدور العبد وثبت ان التفاوت الحاصل بسبب
ان قدرة الله تعالى متعلقة بما لا نهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهي لا يفيد في ذلك التساوي فثبت ان بتقدير ان يكون
قدرة العبد صالحة للايجاد يلزم احد هذه الاقسام الثلثة وثبت بطلانها فلهذا ... بان قدرة العبد غير صالحة للايجاد
الحجة الخامسة ان الفعل الاختياري لا يقع الا متعلق القصد والاختيار والكافر لا يقصد ولا يختار لحصول الجهل
بل لا يقصد الى العلم والصدق فكان يجب ان لا يحصل له الا العلم فلما قصد العلم وحصل له الجهل علمنا ان وقوعه ليس
بايقاعه ... فان قيل انما حصل ذلك الجهل لانه اعتقد انه علم فلا جرم قصد ايقاعه قلنا فهو انما اختار هذا الجهل بسبب انه كان
ذلك الجهل المتقدم حاصلا فان كان القول ... ولزم ان يكون كل جهل مسبوقا بجهل اخر لا الى بداية وذلك محال بل

لا بد من انتهاء هذه الجهالات الى جهل اول غير مسبوق بجهل اخر فذلك الجهل الاول يستحيل ان يكون بسبب ان الانسان اختاره لان
الانسان لا يختار ذلك البتة فثبت ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد الله تعالى وتخليقه وسائر الجهالات تفرع عليه فكان
الكل بالحقيقة مستندا الى تخليق الله تعالى وتكوينه اما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط الا انه يرجع الكل
الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال بالفعل لكان الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا **والجواب**
ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه **الاول** ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان
لذاتيهما كما ان الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون علما الا مع عدم الايمان
وعدم الايمان ووجوده متنافيان فوجب القطع بان العلم بعدم الايمان مناف ومضاد لوجود الايمان فكما ان الامر بالجمع
بين الحركة والسكون امر بايجاد ما يمتنع وجوده فكذلك الامر بالايمان مع قيام العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين اذا
عرفت هذا فنقول انه تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان ابا لهب لا يؤمن ثم انه كان يامره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع
بين الضدين وهو محال فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليه في مسئلة العلم كما انه لازم علينا في مسئلة خلق الافعال ولو ان جملة
العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لما قدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها الا بالوجود ولا بالعدم الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول **الوجه الثاني**
من الالزام انه تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله تعالى
عنهم بهذا الخبر لو امنوا لانقلب هذا الخبر كذبا والكذب على الله تعالى محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور الايمان
عنهم محالا مع ان الله تعالى كان يامرهم بالايمان **الثالث** انه كلف ابا لهب بان يؤمن ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى
في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه ان ابا لهب لا يؤمن وقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين
الوجه الرابع وهو ان توجه التكليف على العبد اما ان يكون حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدى
الداعيتين على الاخرى اما الاول فهو تكليف ما لا يطاق لان الاستواء والرجحان متناقضان فلو كلف حال الاستواء
بالترجيح لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين واما الثاني فهو ايضا تكليف بما لا يطاق لانه لو كلف بالراجح فالراجح
واجب الوقوع لما بيناه وما كان واجب الوقوع بنفسه استحال ان يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل فكان امره بايقاعه
امرا بما ليس في وسعه وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع فكان هذا امرا بايقاع ما يكون ممتنع الوجود فان قيل لم لا
يجوز ان يقال انه حال استواء الداعيين يكون مامورا بالترجيح لا في هذه الحالة التي هي حالة الاستواء بل في الحالة الثانية
منها قلنا اذا توجه عليه التكليف في حال الاستواء فاما ان يريد من حال الاستواء بان يحصل الترجيح في هذه الحالة التي هي
حالة الاستواء فيكون هذا جمعا بين النقيضين واما ان يقال انه في هذه الحالة مامور بان يوقع الترجيح في الحالة الثانية
من هذه الحالة فنقول هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما ان يكون المراد انه في حال الاستواء اعلم انه اذا جاءت
الحالة الثانية فهو في تلك الحالة الثانية مامور بايقاع الترجيح لكن على هذا التقدير لا تكليف عليه في حال الاستواء بل اعلم
انه في الحالة الثانية سيصير مكلفا واذا كان كذلك فهو يعود في الحالة الثانية اما ان يكون الحال حال استواء

او حال الترجيح ويعود الاشكال المذكور واما ان يكون المراد منه انه في حال الاستوا مامور في هذه الحالة بان
يوقع الرجحان في الحالة الثانية لكن على هذا التقدير يتوجه تكليف ما لا يطاق لان ايقاع الرجحان في الزمان الثاني مشروط
بحصول الزمان الثاني وحصول الزمان الثاني في الزمان الاول محال فكان ايقاع الترجيح في الزمان الثاني عند حضور
الزمان الاول موقوفا على شرط محال فيكون محالا فقول القايل انه كلف حال الا[illegible]ن توقع الترجيح في الزمان الثاني
يكون تكليف ما لا يطاق **والوجه الخامس** ان نقول ان شيا من التصورات غير مكتسب فشي من التصديقات البد[يهية]
غير مكتسب ثم انه ورد الامر بتحصيل المعرفة وكان هذا امرا [illegible] ما لا يطاق انما قلنا ان شيا من التصورات غير
مكتسب لان من طلب اكتسابه فاما ان يكون له شعور بتلك الماهية واما ان لا يكون فان كان له شعور بتلك الماهية كان تصورها
حاصلا له وطلب الحاصل محال وان لم يكن له شعور بتلك الماهية استحال طلبها لان الغافل عن الشي يمتنع ان يكون طالبا له
فان قلت انه شعور به من وجه دون وجه الوجه المشعور به مغاير للوجه الذي هو غير مشعور به فالمشعور به امتنع طلبه لكونه
حاصلا وغير المشعور به امتنع طلبه لكونه معقولا عنه وانما قلنا انه لما كانت التصورات غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية
غير مكتسبة وذلك لان التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد تصور طرفي موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باسناد
احدهما للاخر او سلبه عنه وعلى هذا التقدير ان حضر التصوران كان ذلك التصديق واجب الحصول وان لم يحضرا كان ذلك
التصديق ممتنع الحصول فاذا كان هذا التصديق واجب الدوران نفيا واثباتا وثبت ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا
وثبت ان حضور تلك التص[illegible] نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان لزم ان يكون حصول هذه التصديقات نفيا واثباتا ليس
باختيار الانسان فثبت ان هذه التصديقات البديهية ليس شي منها مكتسبا وانما قلنا انه لما كان الامر كذلك امتنع ان يكون شي
من التصديقات مكتسبا لان التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور [illegible] بها الى المكتسب الاول فيكون المصدر
للمكتسب الاول هو تلك البديهيات لا محالة وتلك البديهيات اما ان تكون [illegible] في استلزام المكتسب الاول او لا تكون فان كانت
تامة لزم من حصولها حصول المكتسب الاول ولزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الاول لانه لا سبب للمكتسب الاول الا تلك
البديهيات فحينئذ يكون المكتسب الاول واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون باختياره لا نفيا ولا اثباتا فحينئذ
يخرج المكتسب الاول عن ان يكون باختياره واذا عرفت هذا فنقول حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرنا
وعلى هذا التقدير لا يكون شي من المعلوم مكتسبا واما [illegible] تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب الاول
فحينئذ لا بد مع تلك البديهيات من شي من ال[illegible] وحينئذ يكو[ن] المكتسب متقدما على اول المكتسبات وذلك
محال فثبت بما ذكرنا ان جميع العلوم اما بديهية واما ان [illegible] من لوازم البديهية وشي منها ليس بمكتسب فاذن شي من المعلوم
غير مكتسب ولا [illegible] في ورود الامر بما قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فثبت ان [illegible] ما لا يطاق لازم على الكل **والوجه
السادس** انه [illegible] الامر بتحصيل معرفة الله تعالى في قوله اما ان يقال توجه هذا الا[مر] على من يعرف الله تعالى او على من لا
يعرفه فان كان الاول كان هذا امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان الثاني كان هذا توجيه الامر الله تعالى على من لم يكن
[illegible] تعالى والجاهل بالذات جاهل بالصفة [illegible] الامر متوجه على شخص لا يمكنه حال تبادر ذلك الامر ان يع[illegible]

والثاني

وذلك عين تكليف ما لا يطاق فثبت بهذه الوجوه الستة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل والاستقصاء في هذا
الباب مذكور فيما صنفناه في اصول الفقه فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه قلنا الحيلة
ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا يسال عما يفعل وهم يسالون وهذا اخر المباحث الملخصة في هذا الباب
والله الهادي **المسيلة الثالثة والعشرون في انه لا يخرج شي من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى** اعلم ان
اكثر ارباب المذاهب مخالفون لنا في هذه المسلة ولو اشتغلنا بشرح المذاهب وابطالها لطال الكتاب الا انا نكتفي بالاختصار
فنقول الذي يدل على صحة قولنا وجوه **الاول** ان علة صحة المقدورية هي الامكان والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات
واذا كانت العلة مشتركا فيها كان الحكم كذلك فاذن كل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصح ان يكون مقدورا لله تعالى والمقتضي
لكونه قادرا على المقدور هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية فلما اقتضت الذات كونه تعالى قادرا على البعض وجب ان
يقتضي كونه تعالى قادرا على الكل فثبت انه قادر على كل الممكنات فلو فرضنا شيا اخر يصلح لان يكون مؤثرا في الوجود فعند فرض
اجتماع هذين المؤثرين اما ان يقع الاثر بهما او لا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الاخر والاقسام الثلثة باطلة كما مرت
الاشارة اليه في مسلة التوحيد ومسلة خلق الافعال فوجب القطع بانه لا شي سوى قدرة الله تعالى يصلح للتاثير والتكوين **الحجة
الثانية** على هذا المطلوب ان صفة الامكان صفة واحدة في الممكنات وانها محوجة الى المؤثر فاما ان يقال الامكان
يحوج الى مؤثر معين او الى مؤثر غير معين والثاني محال لان ما لا يكون معينا في نفسه لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا استحال
احتياج غيره اليه في الوجود فاذن الامكان يحوج الى شي معين فذلك المعين اما ان يكون من الممكنات او لا يكون لا جايز من الممكنات
والا لكان امكان ذلك الشي يحوجه الى نفسه وحينئذ يكون موجدا لنفسه وكل ما كان موجدا لنفسه كان واجبا لذاته فيكون
الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال ولما بطل ان يكون ذلك الشي من الممكنات ثبت انه واجب لذاته فثبت ان الامكان يحوج
جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته فيكون الواجب لذاته هو المبدا لوجود الممكنات وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان
يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر من حيث انه مؤثر والمؤثر من حيث هو مؤثر له ماهية واحدة بالنوع وهو لا يمنع دخول اشيا
كثيرة تحتها بالعدد **والجواب** لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر مفهوما واحدا مشتركا فيه بين الاشيا وذوات الماهيات المختلفة
فيلزم ان يكون المؤثر به لا اختصاص لواحق تلك الماهيات المختلفة وكل ما كان كذلك [illegible] يفتقر الى المؤثر ويعود التقسيم الاول في
الافتقار والاسناد الا عند الانتهاء الى الذات ويجب ان يكون تلك الذات معينة كما بيناه وحينئذ يحصل المطلوب **الحجة
الثالثة** وهي مبنية على اصول الحكماء ان كل ما كان ممكنا لذاته فهو قابل للوجود والعدم فلو كان شي من الممكنات مؤثرا في وجود
شي اخر لزم كون الشي الواحد [illegible] قابلا وفاعلا معا وهو محال فان الممكن له خاصية القبول وليس له خاصية التاثير كما ان الواجب لذاته
له خاصية التاثير وليس له صلاحية القبول واعلم ان المخالفين كثيرة **الفريق الاول** من المخالفين في هذه المسلة الفلاسفة
الذين يقولون المعلول الاول [illegible] ان الله تعالى من غير واسطة شي واحد وهو العقل الاول [illegible] لاشيا فهو معلول
ولهم فيه شبه **الشبهة الاولى** ان مفهوم انه تعالى مصدر للالف غير مفهوم انه مصدر [illegible] الجهل باحدهما مع العلم
بالاخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في الماهية او خارجين او يكون احدهما داخلا في الماهية والاخر خارجا

عنها فان كانا داخلين في الماهية كانت الماهية مركبة وهذا في حق واجب الوجود محال وان كانا خارجين عن الماهية فلا
شك انهما من لوازم هذه الماهية وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحقا بها غير مستقل بنفسه فانه يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره
فحينئذ يعود التقسيم من ان كون تلك الماهية مصدرا لاحد هذين اللازمين مغاير ... صدر اللازم الثاني فان كان هذا
ان المفهومان ايضا خارجين عن الماهية لزم اما التسلسل واما الانتهاء الى كثرة في الماهية وهو القسم الاول واما القسم الثالث
وهو ان يكون احد القسمين داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها فهذا ... كون هذه الماهية مركبة لان كل ما له جزء فاعله
انه مركب من جزئين وبعضه ان يكون المعلول واحدا لان الجزء متقدم والمعلول متاخر فاذا لا يكون معلولا متقابل القول
بصدور الشيئين عنه بعضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا **الشبهة الثانية** اذا صدر عن الشيء الواحد باعتبار
واحد الالف والباء والالف لا شك انه غير الباقين حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الالف لانه من ذلك الحيث
صدر عنه الباء والباء ليس بالالف فمن حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الالف **الشبهة الثالثة** العلة لا بد وان
يكون ملائمة للمعلول فالشيء الواحد بالاعتبار الواحد لو اوجب شيئين مختلفين لزم ان يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد
ملائما لشيئين مختلفين والملائم لشيئين مختلفين مختلف فيلزم ان يكون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد مخالفا لنفسه وانه
محال **الشبهة الرابعة** لما شاهدنا ان تاثير النار هو التسخين وتاثير الماء هو التبريد استدللنا بهذين الاثرين على ان طبيعة
الماء مخالفة لطبيعة النار فاذا كان اختلاف الاثر دالا على اختلاف المؤثر فبان يدل على تعدد المؤثر اولى **والجواب عن الاول**
ان الوحدة يصدق عليها انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة ومعقول مفهوم انها نصف الاثنين مغاير لمفهوم
انها ثلث الثلثة ونعود التقسيم الذي ذكرتم فيها فيلزم وقوع الكثرة في الوحدة وذلك محال ولما كان هذا الكلام باطلا
فكذا ما ذكرتم **والجواب عن الثاني** ان بعض انه صدر عنه الالف ... صدر عنه الالف لانه صدر عنه ما ليس بالالف
والفرق ظاهر بين قولك ما حصل الالف وبين قولك حصل ما ليس بالالف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يقبل الواحد الا الواحد لانه
لو قبل الالف وقبل الباء والباء ليس بالالف فحين قبل الالف لم يقبل الالف وذلك محال فلما كان هذا الكلام باطلا في جانب القابل
فكذا في جانب الفاعل **والجواب عن الثالث** ان الملائم غير محصل المعنى فان اردتم به كون العلة مماثلة للمعلول فهذا خطأ
لان المعلول لذاته محتاج الى العلة والعلة ... في المعلول فلو كانت العلة والمعلول متماثلين لزم كون العلة معلولا
والمعلول علة وهو محال وان كان المراد بالملائم ... شيئا اخر ... **والجواب عن الرابع** ان الذي عرفنا
ان طبيعة الماء مخالفة طبيعة النار ليس هو مجرد ... في الاثر بل ... حاصلا بدون التسخين والنار حاصلة
بدون التبريد علمنا بهذا الاختلاف طبيعتهما فلا حاصل ان ... لاختلاف الطبيعة ... الاثار لا اختلاف الاثار
وبالله التوفيق **النوع الثاني من المخالفين** المسمية الذين يسندون الخير الى النور ... الى الظلمة واعلم ان النور كيفية قائمة
بالجسم وقد ... ثم محدث مكان القول بحدوث النور الذي هو كيفية قائمة ... الى قدماء المشايخ اطلوا مذهبهم
بان ... فقابل هذا القول هو ... الظلمة فان كان هو النور فان كان ضدا فالنور قد فعل الشر وان كان كذبا
وال... فالنور قد فعل الشر وان كان قابل ... الظلمة فان ... الخير فالظلمة فعلت الخير

كان

كان كذبا فالظلمة ما فعلت الخطأ وترك الخطأ خير فالظلمة فعلت الخير **النوع الثالث من المخالفين** المنجمين الذين يقولون
المدبر في هذا العالم السفلي هو الافلاك والكواكب والذي يدل على بطلان قولهم ان الافلاك اما ان يكون بسايطا او مركبة من
اجرام كل واحد منها في نفسه بسيط وكل بسيط فانه يحصل الجانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للاخر في تمام الماهية
وكل ما كان كذلك فكل ما يصح على احد جانبيه صح على جانبه الاخر وكل ما كان كذلك فما كان ممسوحا صح ان ينقلب مسوحا
يساره وبالعكس وكل ما كان كذلك فان التركب والانحلال جايزان على اجرام الافلاك والكواكب ويلزم من هذه النكتة
فساد اصول الفلاسفة واصحاب المجسطي في ... الافلاك ويلزم القول بافتقارها في ذواتها وصفاتها واشكالها الى
مدبر ذي ... مختار **واحتجوا** بانا نشاهد ان تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب ويدل عليه
حال النهار والليل وحال الفصول الاربعة **والجواب** ثبت في المنطق انه لا يلزم من حصول شيء ومن عدمه عند عدمه
كونه معللا به لاحتمال حصول هذا الدوران مع شرط العلة او شرط العلة او مع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا مع انه يكون
اجنبيا عن التاثير وبالله التوفيق **النوع الرابع من المخالفين** الطبيعيون وهم يقولون ان حوادث هذا العالم
من المعادن والنبات والحيوان معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض واعلم ان القول بالمزاج باطل وذلك لان هذه
العناصر اذا اختلطت وامتزجت فاما ان يكون تاثير كل واحد منها في الاخر وتاثر كل واحد منها عن الاخر يقع دفعة
واما ان يوجد تاثير احدهما في الاخر ثم بعد ذلك يعود المغلوب غالبا والاول باطل لان المؤثر في انكسار كل واحد منهما
قوة الاخر فالحار والبارد لو حصل انكسارهما معا وحال حصول المعلول لا بد من حصول العلة فيلزم ان يكونا في غاية القوة
حال كونهما منكسرين وذلك محال والثاني ايضا باطل لان المغلوب بعد صيرورته مغلوبا يمتنع ان يعود غالبا مع انه حال قوته
كان عاجزا عن قهره فان قيل لم لا يجوز ان يقال النار بصفة قائمة بجسم النار وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة وكذا الماء
صفة قائمة بالماء وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة فالكاسر لبرد الماء ورطوبته ليس هو حر النار ويبسها بل تلك الصفة
لحر النار ويبسها ليس هو برد الماء ورطوبته بل صفته وعلى هذا التقدير يزول الاشكال السؤال لانا نقول النارية والمائية
انما يتنافيان بواسطة ما بين اثريهما من التباين وحينئذ يعود الكلام **النوع الخامس من المخالفين** المعتزلة
اما النظام فقال انه تعالى غير قادر على خلق القبيح قال لان صدوره عن الله تعالى يستلزم الجهل او الحاجة وكل واحد منهما محال
ويستلزم المحال محال وصدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وانما قلنا ان المحال غير مقدور لان المحال ما يمتنع وقوعه والمقدور
هو الذي يمكن وقوعه والجمع بينهما محال والجواب ... بيان ان خلق شيء من الاشياء لا بد له في حق الله تعالى على الجهل او على الحاجة
فزال هذا السؤال واما على مذهب المعتزلة **فالجواب** عن هذه الشبهة يعني كون القبايح مقدورة لله تعالى انه لو صح تحقق الداعي الى فعل هذه القبايح في حق الله تعالى كانت قادريته صالحة لايجادها والحاصل ان فعل هذه القبايح وان كان
ممتنع الامتناع الداعي لكنه غير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة **اما الكعبي** فانه يقول انه تعالى غير قادر على مثل مقدور العبد
لان فعل العبد اما طاعة واما معصية وهما محال الا على الله تعالى فعلمنا انه تعالى غير قادر على مثل فعل العبد **والجواب**
ان طاعة العبد ومعصيته اما حركة او سكون والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات واما البصريون فقد سلموا

انه تعالي قادر على مثل مقدور العبد الا انهم قالوا انه تعالي غير قادر على نفس مقدور العبد واحتجوا عليه بان ماكان مقدورًا
للقادر لابد وان يحصل عند ما يدعوه الداعي الى فعله وان لا يحصل عند ما يصرفه الصارف عن فعله ولو فرضنا مقدورًا واحدًا
بين قادرين حصل الداعي الى الفعل في حق احدهما وحصل الصارف عن الفعل في حق الثاني لزم ان يوجد ذلك الفعل وان لا
يوجد وهذا محال فالقول بوجود مقدور بين القادرين محال **والجواب** [illegible] وجود مقدور واحد بين قادرين
لا يسلم انه يلزم من تحقق الصارف في حق احد القادرين عن الفعل ان لا يوجد الفعل لاحتمال ان يكون قصد غيره الى ايجاده
سببا لوجوده واما جمهور المعتزله فانهم اتفقوا على ان قدرة العبد موثره [illegible] وقد تقدمت هذه المسله وايضا الرجل
اذا اعتمد على جسم اخر فحدث حركة في ذلك الجسم الاخر فقد اتفقت [المعتزلة] على ان الحركة انما حصلت في ذلك الجسم بالثاني
حصلت بتاثير هذه الاعتماد وهذه المدافعه واصحابنا انكروا ذلك وهذا هو المسله المشهوره بمسله التولد **وحجة اصحابنا**
انه لو صح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين بالتاثير وهذا محال فالقول بالتولد محال بيان الملازمه انه اذا
التصق جوهر فرد بكف رجلين ثم ان احدهما جذب الكف في حال ما دفع الاخر كفه فلو صح القول بالتولد لكان الجذب مولدًا
للحركة في ذلك الجوهر الفرد كما ان الدفع مولد للحركة فاما ان يتولد من كل واحد منهما حركة على حدة او يتولد منهما معا حركة واحدة
والاول باطل لانه يقتضي حصول الجسم الواحد في الان الواحد في الحيز الواحد مرتين وهذا غير معقول وايضا فعلى هذا التقدير
يكون الحركتان متماثلتين فليس اسناد احديهما الى الجذب والثانية الى الدفع اولى من العكس فيلزم اسناد كل واحد من الحركتين
الى الجذب والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد بموثرين مستقلين ولما بطل هذا القسم ثبت انه حصل في ذلك الجوهر
الفرد حركة واحدة وتلك الحركة الواحدة حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع ثم كل واحدة من هاتين العلتين مستقلة باقتضا
هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد بموثرين مستقلين وذلك محال لان ذلك الاثر يستغني بهذا عن ذاك
وبذاك عن هذا فلما اجتمعا عليه لزم ان يستغني بكل واحد منهما [عن كل واحد] منهما وهو محال واستدلال المعتزله على
القول بالتولد انما هو بحسن المدح والذم والثواب والعقاب وقد تقدم الجواب عنه في مسله خلق الافعال والله الهادي

المسله الرابعة والعشرون في بيان ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات مذهب المعتزله ان الارادة توافق الامر فكل ما امر الله
تعالى فقد اراده وكل ما نهي عنه فقد كرهه ومذهبنا ان الارادة توافق العلم فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه
فهو مراد العدم فعلي هذا ايمان ابي جهل [وكفر] زيد وغيره اذ كفره منهي عنه وهو مراد لنا وجهان **الحجة الاولى** قد دللنا
على انه تعالى خالق افعال العباد وكل من خلق شيا لا على سبيل [الالجاء والالزام] [illegible] الا كان هو مريد لذلك الشي فوجب القطع بانه تعالى مريد
لجميع افعال العباد **الحجة الثانية** انه تعالى علم من ابي جهل انه لا يومن [و]بينا ان العلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان
ومع قيام احد الضدين كان الضد الثاني ممتنع الوجود لذاته فلان ايمان ابي جهل [ممتنع] [illegible] [م]ع [illegible] وكل المعلومات
معلوم لله تعالى [illegible] لله تعالى لابد وان يكون [عالما با]متناع وجود هذا الايمان ومن [يعلم] [كو]نه [كو]ن الشي ممتنع الوجود [يستحيل]
ان يكون مريدا [له] فهذا يدل على انه تعالى [يستحيل ان] يكون مريدا لصدور الايمان عن ابي [جهل] [و]اما **المعتزله** فقد احتجوا
على قولهم [بوجوه] الاول انه تعالى امر الكافر بالايمان وكل من امر بشي فهو مريد وجود المامور به [فهو] تعالى [مريد] الايمان [من] الكافر

الثاني ارادة الكفر والفسوق سفه والسفه لا يليق بالحكيم وايضا ان اراد منهم الكفر والفسوق ثم انه تعاقب عليه كان ذلك غاية السفه
الثالث الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله بكفره وذلك باطل بالاتفاق الرابع
الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا بالكفر لكن هذا باطل لان الرضا بالكفر كفر
الخامس لو اراد الله تعالى الكفر من الكافر وخلق الكفر في الكافر لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف ما لا يطاق وهذا باطل
بالعقل والسمع اما العقل فلان الانسان يجد بالضروره من نفسه انه لو اراد الطاعة يمكنه فعلها فكيف يقال انه غير متمكن من الطاعة
مع انه يجد بالضروره ثبوت هذه المكنه واما السمع فقوله تعالى وماذا عليهم لو امنوا بالله فما لهم عن التذكرة معرضين وكذا القول
في جملة الايات الداله على ان الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات السادس قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله وما الله
يريد ظلما للعباد **الجواب عن الاول** لا نسلم ان الامر بالشي يستدعي ارادة المامور به فان النزاع وقع فيه وعن الثاني
انا سنقيم الدلالة القاطعة ان شاء الله تعالى على ان القبيح لا قبح الا بالشرع وعلى هذا الاصل فانه لا قبح من الله تعالى شي **وعن الثالث**
ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة وعن الرابع القضاء صفة الله تعالى ونحن راضون بقضاء الله اي راضون بصفة الله
تعالى اما الكفر فليس هو نفس قضاء الله بل هو مقتضى قضاء الله ولم يدل الدليل على انه وجب الرضا بكل شي قضى الله تعالى
به وعن الخامس المعارضة بالوجوه الستة التي ذكرناها في خلق الاعمال وعن السادس ان الرضا والمحبة ترك الاعتراض فالكفر
والمعاصي وان كانت بارادة الله تعالى لكنها ليست بمحبة الله تعالى ولا برضاه والله الموفق **المسئلة الخامسة والعشرون في ان
الحسن والقبح شرعيان** اتم المهمات في هذه المسله تعيين محل النزاع فنقول لا نزاع انا نعرف بعقولنا كون
بعض الاشياء ملايما لطباعنا وبعضها منافرا لطباعنا فان اللذة وما يودي اليها ملايم والالم وما يودي اليه منافر ولا حاجة في
معرفة هذه الملايمة وهذه المنافرة الى الشرع وايضا نعلم بعقولنا ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص وانما النزاع في ان كون
بعض الافعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة وكون البعض الاخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في الاخرة هل هو لاجل صفة عائدة
الى الفعل او ليس الامر كذلك بل هو محض حكم الشرع بذلك او حكم اهل العرف فقالت المعتزله الموثر في هذه الاحكام صفات
عايدة الى الافعال ومذهبنا انه مجرد حكم الشرع واذا اتضح محل النزاع فنقول الذي يدل على قولنا وجوه **الحجة الاولى**
ان افعال العباد اما اضطراريه واما اتفاقيه وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقلي باطل بيان المقدمة الاولى
ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي اما ان يكون واجبا او لا يكون فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا لان
حصول القدرة والداعي ليس بالعبد والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا وعند ما لا يكونان
حاصلين كان الفعل ممتنعا فكان الاضطرار لازما لا محالة واما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبا
فاما ان يتوقف [ترجيح الفعل على الت]رك على مرجح او لا يتوقف فان توقف كان حصول ذلك الفعل عند ذلك المرجح واجبا والا
[لزم التسلسل واذا] كان واجبا عاد القول بان حصول الفعل عند حصول القدرة [والداعي] اضطراري
[وان لم يتوقف ترجيح الفعل] على الترك على مرجح كان رجحان الفعل اتفاقيا بمعنى انه اتفق حصول هذا [الر]جحان لا لموثر اصلا
[فضلا عن ان يكون ذلك الر]جحان من العبد فثبت ان افعال العباد اما اضطراريه واما اتفاقيه واذا كان كذلك وجب ان يكون القول

بالحسن وال[illegible] فقبل بطلا اما على قولنا فظاهر واما على قول المعتزلة فلان كل واحدة من هاتين الحالتين ينافي الاختيا
وعند فقد ان الاختيار لا يبقى الحسن والقبح فان قيل هذا الكلام بتمامه قايم في الغايب فينبغي ان لا يصدر من الله تعالى فعل حسن
ولا فعل قبيح قلنا قد ذكرنا في مسئلة خلق الاعمال ان صدور الفعل عن القادر موقوف على المرجح وذلك المرجح هو الارادة والارادة
في حق العبد محدثة فافتقرت الى الخالق الموجد فكان هذا المعنى لازما في حق العبد [illegible] في الباري سبحانه وتعالى فان ارادته
قديمة ازلية فاستغنت عن المؤثر فلم يلزم الجبر في حقه **الحجة الثانية** [illegible] لم فعلى الوجه الذي ذكرتم يلزم تعليل
الحكم الوجودي بالعلة العدمية وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة [illegible] ح عين اللاقبح واللاقبح [illegible] على العدم والمحمول
على العدم عدم فاللاقبح عدم فوجب ان يكون القبيح صفة موجودة اذا ثبت هذا فنقول الظلم ماهية مركبة من امور منها [illegible]
ذلك الاضرار غير مستحق ومعلوم ان كونه غير مستحق قيد عدمي فلو علَّلنا قبح الظلم بكونه ظلما وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود احدها
قيد عدمي فحينئذ لم يكن مجموع القيود المعتبرة في كونه ظلما امرا موجودا فيلزم تعليل القبح الذي هو صفة موجودة بالعدم وهو
محال وانما قلنا ان تعليل الموجود بالعدم محال وذلك لان العدم نفي محض وسلب صرف والمحال العرفي يعتمد كونه موجودا في نفسه
فاذا لم يكن له ثبوت وتحقق اصلا امتنع كونه علة لغيره **الحجة الثالثة** لو كان قبح الكذب لكونه كذبا لوجب ان
يقبح كل ما كان كذبا وكان يلزم ان يكون الكذب الذي يصير سببا لخلاص الانبياء والرسل عن اقدام الظلمة عليهم بالقتل و
انواع الايذاء قبيحا ومعلوم انه ليس كذلك فدل هذا على ان كونه كذبا ليس علة في القبح فان قيل الكذب في جميع المواضع قبيح والواجب في
هذه الصورة انما هو ذكر المعارض كما قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب وايضا لم لا يجوز ان يقال ان كونه كذبا علة للقبح الا ان الحكم
يتخلف عن العلة في هذه الصورة لقيام معارض ومانع **والجواب عن السؤال الاول** انا نفرض الكلام فيما اذا لم يكن
التعريض كافيا كما اذا قال هل رايت فلانا في هذه الساعة وهل يعرف مكانه [illegible] بما لبث [illegible] وقتله لا محالة وان قلت لا فقد
كذبت **واما السؤال الثاني** فجوابه انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع فما من كذب الا ويجوز ان يقال العلة وجد مانع من ان
يمنع عن قبحه وعلى هذا التقدير لا يمكن الحكم القطعي بقبح شيء من الاكاذيب اقصى ما في الباب ان يكون الحاصل هو الظن وعند هذا
لا يمكن الحكم بقبح الكذب في حق الله تعالى وهو **الحجة الرابعة** لو ان ظالما قال للشخص اني ساقتلك غدا فهنا الحسن اما ان نقتله
باطل قطعا واما ان لا نقتله الا انه اذا لم نقتله صار الخبر بانه سيقتله غدا كذبا فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك القتل يلزمه القبح وما
يلزمه القبح قبيح فكان يجب ان يكون ترك القتل قبيحا ولما [illegible] علمنا انه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا **شبهة**
الخصم انا نعلم ببديهة العقل بان الظلم قبيح وان الاحسان حسن وهذ[illegible] يستفاد من الشرع فان من ينكر الشرع حصل
له هذا العلم فدل ذلك على ان هذا استفاد من العقل **والجواب** ان هذا ال[illegible] القبح عا[illegible] الطبع ونفرته
ولا نزاع في ان هذا معلوم بالعقل انما النزاع في كون الفعل متعلق الذم والعقا[illegible]
قايما بالفعل [illegible] فيوه لا يدل على ذلك وتمام الكلام فيه مذكور في كتاب ال[illegible]

والمسئلة [illegible] **في انه لا يجوز ان يكون افعال الله تعالى** [illegible] اتفقت المعتزلة
[illegible] وهو اكثر المتاخرين من الفقهاء وهو عندنا باطل و[illegible] وجوه [illegible] **الا**[illegible]

فعلا لاجل تحصيل مصلحة او لدفع مفسدة فان كان تحصيل تلك المصلحة اولى له من عدم تحصيلها كان [illegible] اولى قد استفاد
بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من كان كذلك كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو في حق الله تعالى [illegible] وان كان تحصيلها
وعدم تحصيلها بالنسبة اليه [illegible] فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح لا يقال حصولها ولا حصولها بالنسبة اليه
وان كان على التساوي الا [illegible] حصولها اولى للعبد من عدم حصولها له فلاجل الاولوية العايدة الى العبد رجح الله تعالى الوجود
على العدم لانا نقول تحصيل [illegible] وعدم تحصيلها له ان كانا يكونان متساويين بالنسبة الى الله تعالى او لا يستويان وحينئذ
يعود [illegible] المذكور **الحجة الثانية** [illegible] لو ثبت موجديته معللة بعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم من قدمها
قدم الفعل وهو محال وان كانت محدثة افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة الى علة اخرى ولزم التسلسل وهو محال وهذا هو المراد
من قول مشايخ الاصول كل شيء صنعه ولا علة لصنعه **الحجة الثالثة** ان جميع الاغراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل اللذة
والسرور ودفع الالم والحزن والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط ومن كان قادرا
على تحصيل المطلوب ابتداء بدون الواسطة ولم يصير تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة اسهل عليه من تحصيله ابتداء كان
التوسل الى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثا وذلك على الله تعالى محال فثبت انه لا يمكن تعليل افعاله واحكامه بشيء
من العلل والاغراض **الحجة الرابعة** انه لو وجب ان يكون خلقه وحكمه معللا بغرض لكان خلق الله تعالى العالم في وقت
معين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية غرض ومصلحة ثم ذلك الغرض وتلك المصلحة اما ان يقال انه كان حاصلا من الازل الى ذلك الوقت
او ما كان حاصلا فان كان حاصلا قبله كان من لاجله اوجد العالم حاصلا قبل ان اوجده فيلزم ان يقال انه كان موجدا
له قبل ان كان موجدا له وذلك محال واما ان قلنا ان ذلك الغرض وتلك المصلحة ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت وانما حصل الشيء
في ذلك الوقت فنقول حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت اما ان يفتقر الى محدث او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث
لا عن موجد ومحدث وهو محال وان افتقر الى محدث فان افتقر تخصيص احداث ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض اخر
عاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى رعاية غرض اخر فحينئذ يكون موجدية الله تعالى في خلقه لنفسه غنية
عن التعليل بالاغراض والمصالح وهذا هو المطلوب واعلم ان هذه الحجة التي ذكرناها في اختصاص حدوث العالم
بذلك الوقت المعين عايدة في اختصاص كل واحد من الحوادث بوقته المعين **الحجة الخامسة** قد بينا في مسئلة
خلق الاعمال انه لا موجد الا الله واذا كان كذلك [illegible] الخير والشر والكفر والايمان حاصلا بايجاده وتخليقه وتكوينه واذا
كان الامر كذلك امتنع توقف كونه [illegible] موجدا على رعاية المصالح والاغراض **واحتج الخصم** على مذهبه
بانه تعالى عالم بقبح ال[illegible] غنيا عنه وكل من كان كذلك امتنع ان يكون فاعلا للقبيح اما المقدمة الاولى وهي قولنا
[illegible] رجحان [illegible] اعنه هذه المقدمة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان القبايح انما تقبح لوجوه عائدة
[illegible] الكلام الاول ولزم ال[illegible] جميع الحاجات وثالثها انه تعالى ع[illegible] لومات واذا ثبت هذه المقدمات الثلث ظهر
واما ان لم [illegible] [illegible] بقبايح وانه تعالى عالم بكونه غنيا عنها فانه يستحيل ان يفعل القبيح فقد [illegible] ظاهر
[illegible] ببديهة العقل [illegible] صرف عن الفعل لا جهة دعا اليه فاذا حصل العلم [illegible] او لم يصر

هذا الصارف معارضا بداعية الشهوة والحاجة بقي الصارف خالصا عن معارضة الداعي فوجب ان
يمتنع الفعل الثاني وهو انا نثبت هذه المقدمة في الشاهد ثم نقيس الغايب على الشاهد اما اثباتها في الشاهد
فلانا اذا قلنا لانسان كامل ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك دينارا وفرضنا حصول الاستوا
بين الصدق والكذب في جميع منافع الدنيا والاخرة وفي جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب وسهولة
التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته فان في هذه الصورة يعلم بالضرورة انه يرجح الصدق على الكذب وذلك يدل
على ان جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف واذا ثبت هذا في الشاهد وجب قياس الغايب عليه وبهذا الترجيح
لابد فيه من علة وتلك العلة ليست الا علمه بان هذا حسن وبان ذاك قبيح لانا كلما علمناه قبيحا علمناه مرجوحا وكلما
علمناه حسنا علمناه راجحا فلما دار العلم باحدهما مع العلم بالاخر وجودا وعدما علمنا ان العلة في هذا البعث
وفي هذا المنع ليس الا العلم بهذه الجهة واذا كان هذا العلم حاصلا في حق الله تعالى وجب ان يترتب عليه هذا البعث
وهذا المنع هذا غاية تقرير كلام المعتزلة والجواب اما المقدمة الاولى من هذا الدليل فهي مبنية على ان الحسن والقبح
انما يثبتان لوجوه عايدة الى الفعل وقد ابطلنا هذه القاعدة سلمنا انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه
فلم قلتم ان كل من كان كذلك فانه يمتنع مع هذه الحالة ان يفعل القبيح او لا تدعوا الامتناع العقلي فان ادعيتم الامتناع
العقلي لم يكن الله تعالى قادرا مختارا لان الاستغنا والعلم بذلك الاستغنا من لوازم ذاته وترك القبيح من لوازم
هذا الاستغنا وهذا العلم ولازم اللازم لازم فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة واذا كان كذلك كان
ترك القبيح امرا واجبا بالذات ممتنع العدم واذا كان ترك القبيح واجبا بالذات كان ايصال الثواب الى المستحق امرا واجبا
وجوبا بالذات لان تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات كان فعله فعلا واجبا بالذات فحينئذ يلزم ان يكون ذاته تعالى
موجبا لحصول الثواب ووصوله الى المستحق وان لا يكون قادرا في تركه اصلا فاثبات الحكمة على هذا الوجه يقدح في
كونه تعالى قادرا الا ان الحكمة متفرعة على كونه قادرا والفرع اذا استلزم فساد الاصل يكون باطلا فالقول بالحكمة يجب ان يكون
باطلا على هذا القول وايضا اذا كان الفعل موقوفا على الداعي لزم الجبر فاذا لزم الجبر كان الله تعالى فاعلا لجميع افعال العباد
بواسطة خلق القدرة والداعي الموجبين لها واذا كان كذلك امتنع ان يقال انه تعالى لا يفعل هذه الافعال واما القسم
الثاني وهو ان تقولوا ان كونه تعالى غنيا مع كونه تعالى عالما بكونه غنيا لا ينافي فعل القبيح ولم يكن بين حصول هذا الفعل
وحصول ذلك الوصف منافاة ولا معاندة فحينئذ تعذر الاستدلال بذلك الوصف على انه تعالى لا يفعل القبيح لان كل
ما لم يكن فيه امتناع لم يلزم من فرض وجوده محال ولا فساد فهذا سوال صعب على ما ذكروه والله الهادي المسيلة التاسعة
والعشرون في اثبات الجوهر الفرد واعلم انا قبل الخوض في مسيلة المعاد نفتقر الى اصلين احدهما معرفة النفس
ومعرفة النفس محتاجة الى مسيلة الجوهر الفرد والاصل الثاني اثبات الخلا فحينئذ قبل الخوض في مسيلة المعاد نذكر
هذه المسايل الثلاث الاولى مسيلة الجوهر الفرد فنقول لا شك ان هذه الاجسام المحسوسة قابلة للانقسامات فهذه الانقسامات
الممكنة اما ان يكون موجودة بالفعل او لا يكون وعلى التقديرين فهي اما ان يكون متناهية او غير متناهية فيحصل من

هذا التقسيم اقسام اربعة لا مزيد عليها فالاول قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزا متناهية وكل واحد منها غير قابل للقسمة
بوجه من الوجوه وهذا قول اكثر المتكلمين الثاني قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزا غير متناهية بالفعل وهذا القول
منسوب الى النظام الثالث قول من يقول هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه كما انه واحد في الحس الا انه قابل لانقسامات غير
متناهية لا بمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل بمعنى ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعد ذلك
الانقسام وان كان لا يخرج الانقسامات الى الفعل ابدا الا متناهيا كما انا نقول انه تعالى قادر على ما لا نهاية له لا بمعنى انه
يمكن ان يخلق اشياء غير متناهية فان ذلك محال بل بمعنى انه لا ينتهي في الخلق والايجاد الى حد الا ويمكنه بعد ذلك ان يوجد شيئا
اخر مع ان كل ما يخرج الى الوجود فانه متناه وهذا مذهب جمهور الفلاسفة الرابع قول من يقول الجسم البسيط واحد
في نفسه لكنه قابل لانقسامات متناهية فهذا هو تفاصيل المذاهب في هذا الباب ويدل على ان الجسم مركب من اجزا متناهية
كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه دلايل الحجة الاولى ان الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها
لا يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه والمقدم حق فالتالي مثله انما قلنا ان الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا
يقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه وذلك لان الجسم نشاهده انه يتحرك بعد ان لم يكن متحركا فهذه الحركة صفة زايدة على
ذات الجسم ثم نقول هذه الصفة اما ان لا يحصل شي منها في الحال او يحصل فان لم يحصل شي منها في الحال امتنع ان يصير
ماضيا ولا مستقبلا وذلك لان الماضي هو الذي كان حاضرا في وقت من الاوقات وقد زال الان والمستقبل هو الذي
يتوقع ان يحضر في زمان من الازمنة الاتية وبعد لم يحضر فلو امتنع ان يكون له حضور بوجه من الوجوه لم يكن ماضيا ولا مستقبلا
ولا حاضرا وكل ما كان كذلك لم يكن موجودا البتة فالحركة لا وجود لها البتة هذا خلف فثبت انه لا بد وان يحضر شي
من الحركة في الحال فذلك الحاضر في الحال اما ان يقبل القسمة بحسب الزمان او لا يقبل فان قبلها افترض فيها جزان
احدهما قبل الاخر لان القسمة الزمانية هكذا يكون فحين كان النصف الاول موجودا لم يكن النصف الثاني حاضرا
وحين جاء النصف الثاني صار النصف الاول فانيا وحينئذ لا يكون الحاضر الموجود حاضرا موجودا بل الحاضر
الموجود منه نصفه ثم نعيد التقسيم الاول في ذلك النصف فالحاصل ان كل ما كان منقسما بحسب القسمة الزمانية لم
يكن مجموعه موجودا فما كان موجودا حاضرا وجب ان لا يكون منقسما بحسب القسمة الزمانية فثبت ان الحاضر
من الحركة والحاصل منها في الحال غير قابل للقسمة الزمانية اذا ثبت هذا فنقول اذا انقضى ذلك الجز حصل عقيب
انقضايه جز اخر وهو ايضا حاضر [illegible] يكون هو ايضا منقسما وهكذا القول في جميع الاجزا الواقعة في
تلك الحركة الى اخرها فثبت بهذا [illegible] ان الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة اذا
ثبت هذا فلنا [illegible] يكون الجسم [illegible] وذلك لان القدر الذي يقطع من المسافة بالجز الذي لا يتجزى من الحركة ان كان
منقسما كانت الحركة [illegible] نصف الحركة الى اخرها فحينئذ يكون ذلك الجز من الحركة منقسما وقد فرضناه غير منقسم
وان لم يكن منقسما [illegible] ولما كانت الحركة مركبة من اجزا [illegible] كل واحد منها غير قابل للقسمة [illegible] وثبت ان القدر
المقطوع [illegible] منها من المسافة غير منقسم وجب [illegible] المسافة مركبة من اجزا لا يتجزى [illegible] كل واحد منها غير

قال القسمة [illegible] هو المطلوب الحجة الثانية الزمان مركب من انات متتالية فوجب ان يكون الجسم مركبا من
نقط متشافعة من المقدمات الاولى من وجهين الاول ان الزمان كم فهو اما كم متصل او كم منفصل لا جايز ان
يكون كما متصلا لان الماضي معدوم والمستقبل معدوم والان طرف فيلزم ان يكون احد المعدومين متصلا بالمعدوم
الاخر بطرف موجود وهو محال فاذن هو كم منفصل فيكون مركبا من وحدات متـ[illegible]ـاقبة وهو المطلوب الثاني ان
الان الحاضر غير منقسم والا لم يكن حاضرا واذا ثبت هذا فعدمه ايضا يقع دفعة [illegible] ان عدمه حاصلا عقيب
وجوده وكذا القول في الثاني وهذا يقتضي تعاقب الانات واذا ثبت [illegible] الزمان مركب من انات متتالية وجب ان
يكون الجسم مركبا من نقط متشافعة للسر المذكور في الطريقة الاولى الحجة الثالثة النقطة موجودة [illegible]
اليها لا تنقسم فهذا لا يتم الا ببيان امور ثلثة الاول ان النقطة شي موجود وهذا متفق عليه الا انا نقول الدليل عليه ان الخط
متناه بالفعل واذا كان متناهيا بالفعل كانت نهايته موجودة بالفعل ولا معنى للنقطة الا نهاية الخط فثبت ان النقطة موجودة
بالفعل فان قيل نهاية الشي عبارة عن انقطاع الشي وانقطاع الشي عبارة عن انه فني وما بقي منه شي البتة وعدم شي اخر كيف يكون
امرا موجودا قلنا نحن نعلم بالضرورة ان المقدارين اذا تماسا فهما انما يتماسان بطرفيهما فلو كان طرف الشي نفس العدم لكان
معنى المماسة هو ان عدم هذا مماس عدم ذاك وهذا غير معقول فعلمنا ان طرف الشي يستحيل ان يكون نفس العدم اما المطلوب
الثاني وهو ان النقطة شي مشار اليها وذاك ظاهر لانه يمكننا ان نشير بالحس الى طرف الخط واما المطلوب الثالث وهو ان النقطة
غير قابلة للقسمة والذي يدل عليه انها لو انقسمت لافترض فيها جزان وحينئذ يكون طرف الخط هذا القسم الثاني فقط
لا يكون الطرف طرفا هذا خلف فالحاصل ان كل ما كان منقسما لم يكن كله طرفا فما كان كله طرفا لم يكن منقسما والنقطة عبارة
عن نفس الطرف فوجب ان لا يكون منقسمة ولما ظهر بالبرهان هذه المطالب الثلثة ظهر ان النقطة موجودة مشار اليها
غير منقسمة واذا ثبت هذا فنقول هذا الشي اما ان يكون جوهرا واما ان يكون عرضا لا جايز ان يكون عرضا والا لافتقر الى
محل ومحله ان كان منقسما لزم انقسامه بانقسام محله وذلك محال وان لم يكن منقسما عاد التقسيم فيه وهو انه اما ان يكون
جوهرا او عرضا ويلزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب الحجة الرابعة
اذا فرضنا خطا قائما على خط ثم ان الخط القايم انتقل من احد جانبي الخط الثاني الى الجانب الاخر فهذا الخط المتحرك عليه
صار بجميع الاجزاء المفترضة فيه ممسوس طرف الخط المتحرك نقطة وممسوس النقطة [illegible] فالخط المتحرك عليه يجب ان يكون
مركبا من النقط التي كل واحد منها غير قابلة للقسمة ولا معنى لقولنا انه مركب من الاجزا التي لا يتجزى الا ذلك الحجة
الخامسة اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع المماسة اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول باطل والا
لكان ذلك الموضع من الكرة منطبقا على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فذلك الموضع من الكرة مستقيم
فاذا تدحرجت الكرة الى الموضع الثاني من مواضع المماسة يكون ايضا مستقيما ثم ان موضع المماسة الثانية لا شك انه متصل
بموضع المماسة الاولى فان كان ذلك الاتصال [illegible] لا على الاستقامة صارت الكرة سطحا مستويا هذا خلف وان كان لا
على الاستقامة [illegible] على الزاوية صارت الكرة مضلعة هذا خلف فثبت ان موضع المماسة من الكرة غير قابل للقسمة

فاذا تدحرجت الكرة حتى تمت الدايرة كانت تلك الدايرة مركبة من مواضع المماسة وتلك المواضع نقط [illegible]
حصلت تلك الدايرة خطا مركبا من النقط المتلاصقة وذلك هو المطلوب الحجة السادسة [illegible] جسم قابل للانقسامات
لا نهاية لها لكان مركبا من اجزا لا نهاية لها بالفعل وهذا محال فذاك محال بيان المقام الاول من وجهين الاول وهو ان
[illegible] موضع اختص بخاصية [illegible] المواضع كان ذلك الموضع متميزا بالفعل عن ساير المواضع وكل نقطة يمكن فرضها في
خط فان تلك النقطة مخصوصة [illegible] ممتنعة الحصول في ساير النقط فيلزم ان يكون كل واحد من النقط التي يمكن فرضها
في الخط [illegible] حاصلا بالفعل وجميع مقدمات هذه الحجة جلية الاولى ان كل واحد من النقط التي يمكن فرضها في الخط
معين [illegible] مختص بخاصية لا توجد في ساير النقط التي يمكن فرضها والدليل عليه ان كل خط فان مقطع النصف فيه موضع
ويستحيل ان يكون غير تلك النقطة موضع النصف وكذا القول في مقطع الثلث ومقطع الربع فانك ان زدت على
مقطع الثلث شيا او نقصت منه شيا لم يكن ذلك مقطع الثلث بل مقطعا اخر وهكذا القول في جميع المقاطع التي
لا نهاية لها فان لكل واحد منها موضعا لا يمكن ان يزاد عليه او ينقص عنه فثبت ان كل نقطة يمكن فرضها في الخط فانها مختصة
بخاصية يمتنع حصولها في ساير النقط الممكنة الفرض في هذا الخط فثبت ان الخط لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكانت
تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل الوجه الثاني في تقرير هذه المقدمة انا اذا اشرنا الى جسم بسيط فان صريح العقل
يشهد بان هذا النصف منه مغاير للنصف الاخر منه اذا عرفت هذا فنقول هذان النصفان قبل اشارتنا اليهما اما ان
يقال كانا موجودين او ما كانا موجودين فان كانا موجودين فهما كانا اثنين فهذان الجزان كانا موجودين بالفعل
ثم ننقل الكلام الى نصفي كل واحد من ذينك النصفين الى اخر الانقسامات الممكنة فيلزم ان يقال ان بحسب الانقسامات
الممكنة حصل في الجسم اجزا بالفعل وهو المطلوب واما ان قلنا ان هذين الجزين الذين اشرنا اليهما ما كانا موجودين
قبل اشارتنا اليهما بل هذان الجسمان انما حدثا عند اشارتنا اليهما فيلزم ان يقال ان ذلك الجسم الذي كان قبل الاشارة
اليه واحدا صار فانيا عند هذه الاشارة وحدث عند هذه الاشارة هذان النصفان وهذا يقتضي ان يقال الاجسام
تعدم وتوجد بحسب تغير الاشارات وهذا يقتضي ان يكون هذه السموات والارضون والجبال والبحار يعدم ويوجد
في كل يوم الف الف مرة بحسب اشارات المشيرين وتوهمات المتوهمين ومعلوم ان هذا لا يليق بالعقلاء فثبت بما ذكرنا
ان كل شي يقبل الانقسام فان تلك الانقسامات كانت موجودة فيه بالفعل قبل التقسيم وظهر ان التقسيم عبارة عن تفريق
المتجاورين كما تقوله المتكلمون فثبت ان الجسم [illegible] قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكانت الاجزا التي لا نهاية لها موجودة
فيه بالفعل اما المقدمة الثانية وهي قولنا هذه الاجسام المتناهية في المقدار يمتنع ان يكون مركبة من اجزاء غير متناهية
في العدد [illegible] عليه وجوه [illegible] ان ازدياد العدد اما ان يوجب ازدياد المقدار او لا يوجب فان لم يوجب لم يكن
[illegible] المقدار
التناسب بالازدياد المقدار [illegible] المقادير حاصلة البتة [illegible] واما ان كان ازدياد [illegible] يوجب الازدياد
كانت نسبة المقـ[illegible] [illegible] كنسبة العدد الى العدد فيجب ان [illegible] ازيد من البعض في المقد[illegible] [illegible] ان يكون
[illegible] بعض في العدد [illegible] الناقص متناهي والزايد زاد على الناقص بعدد متناه فيكون [illegible] [illegible]

بعد متناهي يكون متناهيا وقد فرضناه غير متناهي هذا خلف الثاني ان المسافة لو كانت مركبة من اجزا غير متناهية لكان
لايمكن الوصول من اولها الى اخرها الا بعد الوصول الى نصفها ولايمكن الوصول الى نصفها الا بعد الوصول الى
ربعها فلو كانت فيها انقسامات غير متناهية لامتنع الوصول من اولها الى اخرها في مدة متناهية ولما لم يكن كذلك
علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية الثالث لو كانت المقاطع الحاصلة في الجسم غير متناهية لامتنع ان
يصل السريع الى البطي وذلك لانه اذا ابتدا البطي ثم ابتدا السريع بعده فالى ان يصل السريع الى الموضع الذي وصل
اليه البطي يكون البطي قد قطع بعض الاجزاء والى ان يصل السريع الى ذلك الموضع الثاني يكون قد وصل البطي
الى موضع ثالث فلو حصل في الجسم مقاطع غير متناهية لكان كلما وصل السريع الى موضع يكون البطي قد قطعه وكان
يجب ان لايصل السريع الى البطي وحيث يصل اليه علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية اما الفلاسفة فقد
ادعوا اولا ان القسمة الوهمية غير متناهية واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى ان كل ما كان متحيزا مختصا بجهة فان يمينه
غير يساره وقدامه غير خلفه وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب الستة فلا يكون فردا بل يكون منقسما
وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة اخرى وهي انا اذا فرضنا خطا مركبا من جواهر ثلثة متماسة فالوسط يلاقي ما على يمينه
بغير ما يلاقي به ما على يساره او بغيره والاول باطل والا لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا بكليته ذات الوسط وهذا لايكون
الا وهما متداخلان وحينئذ يكون كل واحد من الطرفين متداخلا بكليته في كلية ذات الوسط وعلى هذا التقدير لايكون
مجموع الاجزا الثلثة ازيد في المقدار من الجزء الواحد وحينئذ لايكون تالف هذه الاجزا سببا لازدياد القدر والحجم
ولا يكون الاعظام متالفة من تركيبها وكل ذلك باطل ولما بطل هذا القسم ثبت ان الوسطاني يماس ما على يمينه بغير الجانب الذي
به يماس ما على يساره واذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسما الحجة الثانية لهم اذا فرضنا سطحا مركبا من جواهر
لاتتجزى فاذا وقع الضوء على احد وجهي ذلك السطح صار ذلك الوجه مضيئا والوجه الثاني لايصير مضيئا والمضيء مغاير لما
ليس بمضيء وكل واحد من تلك الجواهر التي منها تركب ذلك السطح يكون احد وجهيه مضيئا والاخر غير مضيء فيكون كل واحد منها
منقسما الحجة الثالثة لهم انا اذا ركبنا خطا من ثلثة اجزا متماسة ووضعنا على طرفي هذا الخط جزئين فعلى هذا التقدير
يبقى ما فوق الجوهر الوسطاني خاليا فاذا فرضنا ان الجوهرين الموضوعين على طرفي الخط تحركا الى الوسط لزم ان تصير كل
واحد منهما مماسا لنصف الجوهر الوسطاني وذلك يوجب القسمة فان قيل ما الدليل على ان حركتهما ممكنة في هذه
الصورة قلنا الجزان كل واحد منهما قابل للحركة وما فوق الجزء الوسطاني خالي واذا كان الشي قابلا للحركة وكان المتحرك
اليه خاليا كانت الحركة ممكنة قطعا الحجة الرابعة لهم اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة اجزا ووضعنا فوق
طرفه الايمن جزا وتحت طرفه الايسر جزا اخر وفرضنا ان هذين الجزئين ابتدا بالحركة معا واستمرا معا فمن المعلوم بالضرورة
ان كل واحد منهما يماس الاخر بعد محاذاته اياه الا بعد وقوع كل واحد منهما على متصل الثاني والثالث
ومتى كان الامر كذلك كانت القسمة لازمة الحجة الخامسة لهم لنفرض مربعا مركبا من خطوط اربعة متماسة وكل
واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من اربعة اجزا متماسة فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزا وقطره هو الخط

المركب من الجز الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فاما ان يكون
متلاقية او غير متلاقية فان كانت متلاقية لزم ان يكون القطر مساويا للضلع وهو محال وان كانت غير متلاقية فلكل واحد
فرج اما ان يكون بحيث ... جزء لايتجزى واما ان يكون اقل من ذلك والاول يقتضي ان يكون القطر في مقدار
بعة اجزاء والفرج ... يكون القطر مساويا لمجموع الضلعين وهو محال واما ان كان كل واحد من تلك
اقل من الجوهر الفرد لزمت ... الحجة السادسة لهم اذا غرزنا خشبة في الارض فعند طلوع الشمس تقع لها ظل طويل
ثم كلما ازداد الشمس ارتفاعا ازداد ذلك الظل ... فاذا فرضنا ان الشمس ارتفعت مقدار جوهر فرد فاما ان لاينتقص
من الظل شي او ينتقص والاول باطل اذ لو عقل ان ترتفع الشمس جوهرا فردا ولاينتقص من الظل شي جاز ان ترتفع ثانيا
وثالثا ولاينتقص من الظل شي حتى يصل الشمس الى وسط السماء ويبقى الظل كما كان وهو محال واما ان ينتقص من الظل
شي فاما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزا واحدا انتقص من الظل جزء واحد وحينئذ يلزم ان يكون طول الظل مثل مقدار
ربع الفلك وهو محال او يقال كلما ارتفعت الشمس جزا انتقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام الحجة
السابعة لهم اذا استدار الفلك استدارت المنطقة واستدارت جميع الدواير الموازية لتلك المنطقة اذا عرفت
هذا فنقول اذا تحركت المنطقة جزا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحركت ايضا جزا لزم ان
يكون مدار تلك الدايرة الصغيرة مساويا لمدار المنطقة هذا خلف واما ان لم تتحرك البتة فحينئذ يلزم وقوع التفكك في
اجزا الفلك وذلك باطل اما اولا فلان الدلايل الفلسفية قايمة على ان اجرام الفلك لاتقبل الانخراق والتفكك واما
ثانيا فلان القران وصفها بكونها سبعا شدادا وذلك ينافي وقوع التفكك فيها فلم يبق الا ان يقال انه لما تحركت المنطقة جزا
تحركت الدايرة الصغيرة اقل من جزء وهو المطلوب وهذا الكلام قد يفرضونه في حركة الرحى ويلزمون عليه تفكك
اجزا الرحى والمتكلمون يلتزمونه ويقولون انه سبحانه وتعالى فاعل مختار فهو قادر على تفكيك اجزا الرحى حال استدارتها
ثم يعيد التاليف والتركيب اليها حال وقوفها والفلاسفة يدفعون هذا من وجهين الاول الاستبعاد والثاني
ان الانسان لو الصق عقبه بالارض وادار نفسه فحينئذ يلزم ان يتفكك اجزا بدن الانسان في تلك الحالة ومن المعلوم ان الانسان
يعلم بالضرورة انه في هذه الحالة بقيت اجزا بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك فبطل القول بالتفكك الحجة الثامنة
لهم اذا فرضنا مربعا متساوي الاضلاع يجب يكون كل واحد من اضلاعه عشرة لزم ان يكون قطره جذر مايتين برهان شكل
العروس ولكن ليس للمايتين جذر صحيح فعلمنا ان الموجود بالقسمة لازم الحجة التاسعة لهم بطو الحركة ليس لتخلل السكنات
ومتى كان الامر كذلك كان الجسم قابلا ... بيان الاول انا نعرض فرسا جوادا شديد العدو بحيث يعدو من اول النهار الى
وقت زوال الشمس خمسين فرسخا ... حركة مع انها في غاية السرعة يكون ابطا من الحركة اليومية فانها تحركت من اول اليوم الى
وقت الظهر مدار ربع الفلك ... ثم اذا ثبت هذا فنقول لو كان ... لتخلل السكنات يلزم ان يكون نسبة سكنات
هذا الفرس المذكور ... كنسبة زيادة حركات الفلك الاعظم ... حركات الفرس لكن حركات الفلك ازيد من حركات
... فلو كان الامر كذلك لما ظهرت ... حركات القليلة فيما بين تلك السكنات الكثيرة لكن

بالضد فانا الاد[illegible] احد من حركات الفرد من المذكور سببا من السكنات فعلمنا انه ليس بطو الحركات لاجل تخلل السكنات واذا
ثبت هذا المزمار[illegible] ون الجسم قابلا للقسمة اذا لانه لو كان مركبا من الاجزا التي لا تتجزى فلنفرض زمانا قطعت فيه الحركة السريعة
جزا لا يتجزى نمن مثل ذلك الزمان ان قطع البطي ايضا جزا كان البطي مثل السريع في السرعة والبطو هذا خلف وان كان
قطع البطي اقل من جزء لزم انقسام الجزء وهو المطلوب الحجة العاشرة لهم كل [illegible] فهو متناهي وكل متناهي فانه يحيط به
حد او حدود فان احاط به حد واحد فهو الكرة واذا الصقت الكرات حصلت فيها فرج بحيث يكون كل واحدة من
تلك الفرج اصغر من كل واحد من تلك الكرات فقد حدث شي من الاصغر [illegible] الفرد فينقسم الجوهر الفرد وان احاط به حدود مختلفة
فهو المضلعات كالمثلث والمربع وكل ما كان كذلك فان جانب الزاوية منه اصغر من جانب الضلع وكل ما وقع التفاوت
بالصغر والكبر في اجزائه وجوانبه كان قابلا للانقسام فالجوهر الفرد قابل للانقسام فثبت ان الجوهر الفرد الذي يقول
به المتكلمون لابد وان يكون منقسما على جميع التقديرات وليقتصر من دلايل نفاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة
فان لنا كتابا بمفرده في هذه المسئلة من اراد الاستقصاء فيها طالع ذلك الكتاب واعلم انا نجيب عن جميع هذه الشبه
بجواب واحد ونحيل بالاجوبة المفصلة على ذلك الكتاب فنقول ان جميع هذه الوجوه مشتركة في شي واحد وهو انه قد
اختص احد جانبي الجزء بخاصية لا تحصل في الجانب الاخر منه لكن هذا المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية بالفعل
والفلاسفة لا يقولون بهذا المعنى فما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به وما يقولون به وهو الانقسام بالقوة فقط لا ننتجه
هذه الوجوه فثبت سقوط هذه الوجوه باسرها واما الاجوبة المفصلة فهي مذكورة في كتابنا الذي صنفناه في هذه المسئلة
والله الموفق المسئلة الثامنة والعشرون في حقيقة النفس اعلم ان مرادنا من النفس هو الشي الذي يشير اليه كل انسان
بقوله انا حين يقول انا فعلت وانا ادركت اذا عرفت هذا فنقول العقلاء قد اختلفوا في حقيقة النفس وضبط تلك المذاهب
ان يقال الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا او يكون مركبا من هذه الاقسام
تركيبا ثنائيا او ثلاثيا فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يقال هو هذا الهيكل المحسوس او جسم حاصل في داخله والقول الاول
هو اختيار طايفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف ويدل على ضعفه وجهان الاول انا اعلم بديهة عقلي اني الان
هو عين ما كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وهذا الهيكل الموجود ليس هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة
لان اجزا هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال وتارة بساير انواع التحللات من العرق وانفصال الفضلات من الدماميل
ولانه محتاج الى الغذا والغذا عبارة عما يصير بدلا عما يتحلل وكيف لا يكون كذلك والبدن حار رطب والحار اذا عمل في الرطب
اصعد منه الاجزا البخارية وحللها واذا ثبت ان هذا الانسان هو بعينه الذي كان موجودا قبل ذلك ثبت قطعا ان الانسان
ليس عبارة عن هذا الهيكل المحسوس الثاني اني اعلم بالضرورة ذاتي حال ما اكون غافلا عن جميع ما لي من الاعضاء الظاهرة
والباطنة والمعلوم لوم مغاير لما ليس بمعلوم [illegible] القطع بان ما هو المشار اليه بقولي انا مغاير لجميع الاعضا الظاهرة والباطنة
واما القول الثاني وهو ان الانسان عبارة عن جسم موجود في داخل هذا الهيكل فهذا القول فيه وجوه احدها
قول من قال انه جزء وهو انه عبارة عن الاجزا النارية [illegible] في هذا الهيكل قال لان خاصية النار الاثر والحركة والنفس

خاصيتها

خاصيتها الادراك والحركة والادراك من جنس الاشراق فثبت ان النفس عبارة عن النار قالوا [illegible] هذا بما قوله
الاطبا ان مدبر البدن هو الحرارة الغريزية وثانيها قول من وجانس وهو ان النفس هو الهوا فان [illegible] متى كان النفس
[illegible] كانت الحيوة باقية واذا [illegible] النفس زالت الحيوة فوجب ان يكون النفس عبارة عن النفس وهو الهوا المستنشق
المتردد في مخارق البدن [illegible] من خواص الهوا انه لا لون له ويدخل في المنافذ الضيقة ويقبل الاشكال المختلفة والجسم الذي
يكون فيه يكون مستقلا بذاته [illegible] والنفس موصوفة بهذه الصفات فثبت ان النفس هو النفس وثالثها
[illegible] هو ان النفس هو الما فان الانما [illegible] سبب لحصول النشو والنما والنفس ايضا كذلك فكان النفس
هو الما واعلم ان دلايل هذه الاقوال الثلثة كلها ضعيفة لانها اقيسة مركبة من موجبتين في الشكل الثاني وذلك غير منتج
لانه لا يمتنع في العقل استوا الماهيات المختلفة في بعض الصفات ورابعها ان النفس عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة
بشرط ان يكون لكل واحد منها مقدار معين واحتجوا عليه بانه مهما كانت هذه الاخلاط الاربعة باقية على كمياتها المخصوصة
وكيفياتها المخصوصة كانت الحيوة باقية ومهما لم تبق تلك الكميات والكيفيات زالت الحيوة وهذا الدليل ضعيف لان
الدوران لا تفيد العلية وخامسها ان النفس عبارة عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن وسادسها ان الاجسام
مختلفة في ماهياتها وذلك لان جسم الارض جسم كثيف وانه لا يقلب البتة لطيفا وجسم النار جسم لطيف وانه لا ينقلب كثيفا
اذا ثبت هذا فنقول النفس اجسام لطيفة لذواتها حية لذواتها فتلك الاجسام اذا شابكت هذا الهيكل وسرت فيه
سريان ما الورد في ورق الورد وسريان النار في الفحم وسريان دهن السمسم في جرم السمسم صار هذا الهيكل حيا بسبب
تلك المشابكة والدوران والانحلال والتبدل لا ينطرق الى تلك الاجسام اللطيفة الحية وانما ينطرق الى هذا الهيكل فما
دامت الاعضاء والاخلاط قابلة لسريان تلك الاجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها بقي الهيكل حيا فاذا خرجت الاعضاء
والاخلاط عن القابلية انفصلت تلك الاجسام اللطيفة الحية وذلك هو الموت وسابعها ان النفس عبارة عن المزاج
الذي هو عبارة عن اعتدال الاركان وذلك لان الاخلاط والاركان اذا امتزج بعضها بالبعض حصل هناك كيفية معتدلة
متوسطة سمي المزاج فذلك الاعتدال عبارة عن النفس وعن الحيوة وثامنها ان النفس عبارة عن الاجسام اللطيفة المتكونة
في البطن الايسر من القلب النافذة في الشراين النابتة منه الى جملة اجزاء البدن وتاسعها ان النفس عبارة عن الارواح
المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر النافذة من الدماغ في شظايا الاعصاب النابتة
منه الى اقاصي البدن وعاشرها ان اجزا هذا البدن على قسمين بعضها اجزا اصلية باقية من اول العمر الى اخره من غير
ان يطرق اليها شي من التغيرات والا[illegible]لات والزيادات والنقصانات وبعضها اجزا عارضة تبعية تارة يزداد وتارة
ينقص فالنفس والشي المشار اليه بقوله انا هو القسم الاول من الاجزا اذا عرفت هذا فما هو اجزا اصلية بالنسبة
الى زيد كان اجزا فاضلة بالنسبة الى عمرو وبالعكس وهذا القول [illegible] المحققين من المتكلمين وبهذا القول يظهر
الجواب عن اكثر شبهات منكري الحشر والنشر فهذا كله تفصيل قول من قال النفس جسم واما القسم الثاني وهو قول
من قال انه جسماني فهذا اقوال اجودها قول من قال انه عبارة عن صفة الحيوة وثانيها قول من قال انه عبارة عن الاعضاء

والتخطيط و[illegible] انها قول من قال انه عبارة عن تناسب الاركان والاخلاط واما القسم الثالث وهو
قول من قال النفس ليس بجسم ولا جسماني فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة مذهب معمر بن عباد السلمي
ومذهب اكثر الاخباريين من الامامية ومن المتاخرين اختيار الغزالي وابي القسم الراغب واعلم ان الفلاسفة ذكروا
في اثبات هذا وجوها كثيرة واعترضنا عليها في كتبنا الحكمية الا ان اعتمادهم على [illegible] واحد ونحن نذكره ههنا
قالوا لا شك في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم
وكل متحيز منقسم فاذن الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال في المتحيز اما المقدمة الاولى وهي اثبات
معلومات غير قابلة للقسمة فيدل عليه وجهان الاول انا نعرف ذات الله تعالى وثبت ان ذاته سبحانه وتعالى
غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه الثاني لا شك انا نعرف شيئا فذلك الشيء اما مفرد واما مركب فان كان مفردا فقد
حصل المطلوب وان كان مركبا وكل مركب فهو مركب من المفردات والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت انا نعلم امورا
مفردة اما المقدمة الثانية وهي ان المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام والذي يدل عليه انه لو
كان ذلك العلم قابلا للانقسام لكان ما يفرض جزءا لذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون علما بجزء من
اجزاء ذلك المعلوم او لا يكون علما بذلك المعلوم او يكون من اجزاء ذلك المعلوم فان كان جزء العلم بذلك المعلوم لزم ان يكون
الجزء مساويا للكل في تمام الماهية وهو محال وان كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لزم كون ذلك المعلوم منقسما وهو محال
وان لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امر زايد بسبب ذلك
الاجتماع او لا يحدث فان لم يحدث البتة امر زايد لزم ان لا يكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم فالعلم بالشيء لا يكون علما
بذلك الشيء هذا خلف وان حدث حالة زايدة بسبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الزايدة ان كانت قابلة للقسمة عاد التقسيم
المذكور فيه ولزم التسلسل وان لم تقبل القسمة فالعلم بهذا المعلوم هو هذه الحالة الزايدة الحادثة بسبب الاجتماع وانه غير
قابل للقسمة فحينئذ يحصل ما ذكرنا من ان المعلوم اذا لم يقبل القسمة كان العلم به غير قابل للقسمة اما المقدمة الثالثة
وهي ان العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة وجب ان يكون الموصوف به غير قابل للقسمة والذي يدل عليه ان كل ما كان قابلا للقسمة
ا[illegible] فرض فيه جزءان فالعرض الحاصل فيه اما ان يكون حاصلا بتمامه في كل واحد من النصفين او يكون تمامه حاصلا في احد النصفين
دون الثاني او يكون بعضه حاصلا في احد النصفين والبعض الاخر منه حاصلا في النصف الثاني من المحل او لا يكون
شيء من ذلك اما الاول وهو ان يحصل تمامه في هذا النصف وتمامه في النصف الثاني فهذا يقتضي حصول العرض الواحد في
محلين دفعة واحدة وهو محال واما الثاني وهو ان يحصل تمامه في احد النصفين [illegible] ومن الثاني [illegible] ينقل الكلام الى
ذلك النصف فان كان منقسما عاد الكلام ويلزم ان يكون حاصلا في نصف [illegible] نصف وبالجملة فكل ما يكون منقسما
فان ذلك العرض لا يكون حالا فيه وهذا يلزم [illegible] عكس النقيض ان ما يكون العرض حاصلا فيه فانه لا يكون منقسما واما
الثالث وهو ان يقال بتوزع الحال على المحل [illegible] انقسام الحال وقد بينا انه محال واما الرابع وهو ان لا يكون شيء
من هذه الاقسام فهذا محال لانه اذا كان كل واحد [illegible] المحل خاليا عن الحال بالكلية [illegible] جملة اجزاء المحل كل واحد

من اجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية ومتى كان الامر كذلك امتنع كون المحل موصوفا بالحال والعلم به ضروري فثبت ان الحال
[illegible] غير منقسم كان المحل ايضا غير منقسم اما المقدمة الرابعة وهي قولنا ان كل متحيز فهو منقسم فهذا ابنا على نفي
مسئلة الجوهر الفرد وقد تقدم القول فيه فحينئذ يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات الاربعة ان الشيء الذي هو الموصوف
بالمعارف والعلوم [illegible] دليل معين ولا حال في المتحير وهو المطلوب واعلم انا لا نسلم ان كل متحير فهو يقبل القسمة ابدا
وقد قدمنا الدلايل على اثبات الجوهر [illegible] وسلمنا ذلك لا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم ويدل عليه وجوه احدها ان النقطة
[illegible] اليها غير منقسمة فهي ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا افتقرت الى محل فذلك المحل
ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لانقسام محلها وهو محال وان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد وثانيها ان الوحدة
عرض وهي من اشد الاشياء مباعدة من الكثرة ثم الجسم قد يوصف بالوحدة فثبت ان ما لا يقبل القسمة يصح قيامه بالجسم
وثالثها ان الاضافات كالابوة والبنوة قايمة بالاجسام ويمتنع ان يقال قام نصفه بكل الاب نصف الابوة
وقام ثلثه ثلثها ورابعها ان الوجود صفة قايمة بالجسم ويمتنع ان يقال قام بنصفه نصف الوجود وبثلثه ثلث الوجود
او يلتزم ذلك ويقال ان نصف الوجود ايضا وجود وثلث الوجود وجود لكن اذا جاز هذا فلم لا يجوز ايضا ان يقال العلم
القايم بالجسم المنقسم يكون منقسما ويكون ايضا نصف العلم علما وثلث العلم علما فهذا ما في هذه المسئلة وبالله التوفيق
والعصمة المسئلة التاسعة والعشرون في اثبات الخلا واعلم ان مراد نا من الخلا ان يوجد جسمان لا يتماسان ولا
يحصل بينهما ما يماسانه واكثر الفلاسفة ينكرون الخلا داخل العالم الا ابا البركات البغدادي فانه يثبته واقوى ما
قيل في اثبات الخلا وجهان الاول ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فالمكان المنتقل اليه اما ان يقال انه كان
قبل انتقال هذا المنتقل اليه خاليا او مملوا فان كان خاليا فقد ثبت القول بالخلا وان كان مملوا فعند انتقال هذا الجسم
اليه اما ان يقال انه بقي ذلك الجسم فيه او انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان اخر فان بقي ذلك الجسم فيه حال ما انتقل اليه
هذا الجسم لزم اجتماع الجسمين في مكان واحد وهو محال وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان فاما ان يقال انه انتقل
الى مكان ذلك الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان اخر فان كان الاول لزم الدور لان هذا لا يمكنه الانتقال عن مكانه
الا اذا فرغ المكان عن الثاني ولن يفرغ المكان عن الثاني الا اذا فرغ المكان الاول عن الجسم الاول وما افضى الى الدور
امتنع وجوده واما ان انتقل الى مكان اخر عاد التقسيم الاول فيه ويلزم ان يقال مهما تحركت البقة او النملة ان تتحرك جملة
اجسام العالم وذلك محال وثبت ان القول بعدم الخلا يفضي الى اقسام باطلة فيكون القول بعدم الخلا باطلا فيكون القول
بالخلا حقا فان قيل فعلى هذا التقدير يلزمكم ان تقولوا اذا تحركت الذرة في قعر البحر المحيط ان يندفع كلية ذلك البحر او
يثبتوا داخل الماء احيازا خالية وذلك بعيد لان الماء جرم ثقيل سيال فاذا وجد موضعا خاليا سال اليه بالطبع قلنا
اثبات الخلا داخل ماء البحر غير بعيد على قولنا لان عندنا خالق العالم فاعل مختار فلا يبعد ان يمنع اجزاء الماء عن السيلان
الى تلك الاحياز الفارغة الا ان لقايل ان يقول فلم لا يجوز ان [illegible] العالم كله ملا الا ان الجسم اذا انتقل من مكان الى
مكان فان الفاعل المختار يعدم الجسم الذي كان حاصلا في المكان المنتقل اليه ويخلق جسما في المكان المنتقل عنه

وعلى هذا المذ[illegible] يسقط حجتكم الثانية في اثبات الخلا انا اذا فرضنا سطحين مستويين انطبق احدهما بتمامه على الاخر
ثم اذا فرضنا ارتفاع احدهما عن الاخر دفعة فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلاء فيما بين ذينك الجسمين [illegible]
اما المقدمة الاولى انه يمكن فرض سطحين مستويين من كل الوجوه و[illegible] [illegible]كان ان عدم الاستواء
اما ان يكون بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام [illegible] [illegible] فلا بد وان يكون
بسبب سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال [illegible] [illegible] المسام في اجزاء السطح فهذا
لو حصل فلا بد وان يحصل بين كل سعدين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط [illegible] باينة وذلك
يوجود سطوح مستوية المقدمة الثانية وهي انه يجوز وجود سطحين مستويين تماسان بالكلية فهذا ظاهر
تماس بعض جوانب السطوح ممكن فيكون تماسها ايضا بالكلية ممكنا لان جميع الاجزاء المفترضة في السطح الواحد متساوية
فما صح على البعض جاز على الباقي المقدمة الثالثة فهي ان ارتفاع احد السطحين بكليته عن السطح الاخر ممكن وهذا
ان احد السطحين لما كان مماسا بكليته للسطح الاخر فاذا ارتفع احد اجزائه عما تحته فالجزء المتصل به يجب ايضا ان يرتفع عما
تحته والا لزم وقوع التفكك في ذلك السطح وهو باطل المقدمة الرابعة وهي انه اذا حصلت هذه الامور لزم
وقوع الخلا فيما بين هذين السطحين وذلك لانه لو حصل جسم فيما بينهما لكان ذلك الجسم اما ان ينتقل من الخارج اليه او
يحصل من مسام السطح الاعلى والا [illegible] فان انتقل من الخارج الى ذلك الوسط فحين يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلا في الطرف
لا يكون حاصلا في الوسط ففي ذلك الوقت يكون الوسط خاليا وهو المطلوب واما القول بانه يدخل من مسام الاعلى
والاسفل فهذا ايضا باطل لانا فرضنا الكلام في سطحين لا شي من المسام فيهما وايضا فبتقدير حصول المسام لا بد وان يحصل
بين كل سعدين من تلك المسام سطح متصل فالشي الذي ينزل من المسام يكون حال كونه متصلا بطرف تلك الفرجة لا يكون حاصلا
في وسط السطح المتوسط فيما بين الفرجتين فيكون ذلك الوسط خاليا لا محالة فثبت ان القول بالخلا لازم على كل التقديرات
واعلم ان هذه الحجة الجواب عنها على اصول الفلاسفة الا ان على اصول الاسلاميين عليه سوالا واحدا وهو ان يقال في
وقت رفع احد السطحين عن الاخر يخلق الفاعل المختار فيما بينهما جسما وعلى هذا التقدير لا يحصل الخلا البتة والله اعلم
اما نفاة الخلا فقد احتجوا بوجوه الاول ان كل خلا فانه قابل للتقدير والمساواة والمفاوتة بدليل
ان الخلا الحاصل بين طرفي الطاس اقل من الخلا الحاصل بين جداري البلد والخلا الحاصل بين جداري البلد اقل من الخلا
الحاصل بين السما والارض فثبت ان كل خلا فهو قابل للمساواة والمفاوتة وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون عدما محضا
لانه لا يمكن ان يقال هذا العدم عشرة اذرع والف ذراع والخلا يمكن وصفه بهذه الاوصاف فثبت ان الخلا لو حصل لكان
موجودا قابلا للتقدير فلا يكون الخلا عدما بل مقدارا والمقدار اما ان يكون عبارة عن نفس الجسم او عن صفة قايمة بالجسم
انه لو فرض الخلا حاصلا لما كان خلا بل كان ملاء [illegible] فرض الخلا يفضي ثبوته الى نفيه فكان القول به باطلا الوجه الثاني
لهم لو فرضنا الخلا لكانت الحركة فيه اما ان يقع [illegible] اولا في زمان والقسمان باطلان فبطل القول بالخلا انما قلنا
ان الحركة فيه تمتنع وقوعها في زمان وذلك لان المتحر[illegible] لما كان ارق كانت المعاوقة فيه اقل وكانت الحركة فيه

محال

امام آنکه به افاضه وافضه نموده
و موضوع بسیار مهم و دقیقی را مطرح کرده
و گوی را در دریا تلاطم در آنده و همه جواهر بکنار
افکنده است در باب مسکلترین و بار مترس
مسائل حکمت سخن میراند در مورد خلاء
و فرق بین خلا بها در فهم آن و دریافت
مطلب کار هر کس نیست

اسرع اذا ثبت هذا فلنفرض مائة ذراع من المسافة ولنفرض انها لو كانت خلا لتم قطعها في ساعة واحدة ولو كانت ملاء من
الهوا [illegible] قطعها في عشر ساعات فاذا فرضنا ملاء اقل معاوقة من الهوا بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الهوا كنسبة زمان
[illegible] الى الحركة في الهوا [illegible] ان يقع قطع تلك المسافة المملوة من ذلك الملا الرقيق في ساعة واحدة فيكون الحركة
في الملا مثل الحركة [illegible] فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق وذلك محال فثبت انه لو صح القول بالخلا لامتنع وقوع
الحركة فيه في زمان وانما قلنا [illegible] وقوع الحركة في الخلا لا في زمان لان كل حركة فهي على مسافة وكل مسافة منقسمة واذا
كان [illegible] الحركة الى نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى اخرها ومتى كان كذلك كانت الحركة واقعة في الزمان فثبت
بما ذكرنا ان الحركة في الخلا اما ان يحصل في زمان او لا في زمان وثبت فساد القسمين فثبت القطع بان القول بوجود الخلا
باطل الثالث لهم لو فرضنا الخلا لكان ذلك الخلا متشابه الاجزا واذا كان الامر كذلك امتنع ان يبقى الجسم فيه ساكنا لان
بقاه في حيز معين مع كونه متشابها لساير الاحياز ترجيح لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح ويمتنع ان يبقى الجسم فيه متحركا
لان انتقاله من احد الحيزين الى الحيز الاخر تخصيص الجسم ببعض تلك الاحياز على التعيين بمجرد القصد والاختيار لانا
نقول اذا كانت الاحياز متساوية من جميع الوجوه والاعتبارات كانت نسبة تلك الارادة والقدرة الى كلها على السوية
فلو اقتضت القدرة والارادة تخصيص ذلك الجوهر ببعض تلك الاحياز دون البعض من غير شرط لحصل لكان
ذلك ترجيحا لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال والجواب عن الاول لا نسلم ان نفس الخلا قابل التقدير
والمساواة والمفاوتة بل الشي الذي يمكن حصوله في الخلاء يقبل هذه الاحكام مثلا لا نقول الخلا الذي بين طرفي
الطاس اقل من الخلا الذي بين طرفي البلد بل نقول الاجسام التي يمكن حصولها بين طرفي الطاس اقل من الاجسام
التي يمكن حصولها بين طرفي البلد والجواب عن الثاني لم لا يجوز ان يقال ان الحركة من حيث انها حركة تستدعي
قدرا من الزمان وبسبب ما في المسافة من المعاوقة تستدعي قدرا اخر من الزمان اذا عرفت هذا فنقول اذا فرضنا ان
مائة ذراع من الخلا لا يمكن قطعها الا في ساعة واحدة ثم فرضنا ملاء ارق من الهوا بحيث يكون نسبة ما فيه من المعاوقة
الى المعاوقة التي هي في الهوا نسبة العشر فهذه الحركة في ساعة وعشر ساعة اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر الساعة
فبسبب حصول هذه المعاوقة الضعيفة واما الحركة في الخلا الصرف فانها يحصل في ساعة واحدة فقط فعلمنا ان
ما ذكروه مغالطة والجواب عن الثالث ان حاصل الكلام فيه يرجع الى ان القادر المختار هل يمكنه ترجيح
احد المثلين على الاخر بمحض كونه قادرا مختارا ام لا وعندنا ان ذلك غير ممتنع على ما قررناه في مسلة القادر فزال
السوال والله الموفق المسيلة ال[illegible] في المعاد واعادة المعدوم وفيه فصول الفصل الاول
في اعادة المعدوم اختلف العقلاء في ان الشي اذا عدم وفني فهل يمكن اعادته بعينه مرة اخرى ام لا اما الفلاسفة
فقد اتفقوا على انه محال وهو قول ابي الحسن البصري ومحمود الخوارزمي اما جملة مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم
ممكنة الا انهم فرعوا هذه المسلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدوم شي فالشي اذا عدم فلم تبطل ذاته المخصوصة
بل [illegible] صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي الوجود والعدم لا جرم قالوا اعادة المعدوم جائزة

واما اصحابنا فانهم يقولون الشي اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا ولم يبق له حال العدم هوية
ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا لا يمتنع في قدرة الله تعالى اعادته بعينه وهذا القول لم تقل به احد من
طوايف العقلاء الا اصحابنا والذي يدل على صحة هذا القول ان الشي اذا صار معدوما فانه يبقى بعد العدم جايز الوجود
والله تعالى قادر على جميع الجايزات فوجب القطع بكونه تعالى قادرا على اعادته بعينه بعد العدم انما قلنا انه بعد عدمه
بقي جايز الوجود لانه كان عند وجوده جايز الوجود وهذا الجواز اما ان يكون من لوازم حقيقته واما ان يكون من
عوارض حقيقته فان كان من لوازم حقيقته وجب ان لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز
عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ولا يتسلسل بل ينتهي بالاخرة الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا يقتضي
حصول هذا الجواز حالتي الوجود والعدم فثبت ان هذا الجواز حاصل ابدا واما انه تعالى قادر على كل الجايزات فقد
تقدم اثباته ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على اعادة المعدوم فان قيل قولكم هذا الجواز لازم لماهيته فيبقى الجواز
بقاء الماهية قلنا هذا الكلام مبني على ان الماهية باقية حال العدم وهذا لا يتم الا مع القول بان المعدوم
شي وانتم لا تقولون به **الجواب** ان بطلان الماهية حال العدم لا يمنع من الحكم عليها بالجواز والامتناع ويدل عليه
وجوه **احدها** وهو انه صريح العقل يحكم بان هذا المحدث كان جايز الحدوث قبل ان حدث فهو الذي حكم العقل
عليه بالجواز ليس هو الماهية لان الماهية لو كانت واجبة التقرر والتحقق حالتي الوجود والعدم ممتنعة التبدل والتغير
من حيث انها ماهية امتنع ان يكون جواز التبدل والتغير نعتا وصفة لها بل لا بد وان يكون هذا الجواز نعتا للوجود
فقط او لموصوفية الماهية بالوجود ثم ان الوجود قبل تجدده البتة ما كان حاصلا فعلمنا ان عدم حصوله وعدم تحققه
في نفسه لا يمنع من الحكم عليه بالجواز **وثانيها** ان الخصم يحكم على هذا الذي عدم وفني بالكلية بانه يمتنع عوده و
المحكوم عليه بامتناع العود ليس الا ذلك الشخص الذي فني فعلمنا ان فناءه وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه بانه جايز او ممتنع
وثالثها ان هذا الذي فني وهو بعد فنايه اما ان يجوز الحكم عليه بشي من الاحكام او لا يجوز فان جاز الحكم
عليه فقد سقط هذا السوال وان امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقضا لان تخصيصه بانه يمتنع الحكم عليه حكم عليه بهذا
الامتناع فثبت ان القول بانه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه وما ادى نفيه الى ثبوته كان باطلا فبطل القول بان
ما عدم وفني امتنع الحكم عليه **ورابعها** انا نحكم على شريك الله تعالى بانه ممتنع وعلى الجمع بين الضدين بانه ممتنع و
المحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله والجمع بين الضدين ثم هذه الماهيات ليس لها تحقق اصلا والبتة باتفاق العقلاء
فعلمنا ان الحكم على الشي لا يستدعي كون المحكوم عليه ثابتا لا يقال المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المستحضرة
في الذهن لانا نقول تلك الصورة لما كانت حاضرة موجودة هناك لم يكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود بل المحكوم
عليه بالامتناع وجوده في الخارج لكن وجوده في الخارج غير ثابت اصلا فكان المحكوم عليه بهذا الحكم لا تحقق
له البتة **وخامسها** انا نحكم بان الوجود والعدم متنافيان فهذا حكم على مسمى العدم بانه ينافي الوجود ويعانده و
المحكوم عليه بهذه المعاندة والمنافاة هو مسمى العدم ومسمى العدم يمتنع ان يكون له تحقق اصلا لانه نقيض التحقق والتقرر والتعين

واحد

واحد النقيضين لا يكون عين الثاني **ما احتج** من انكر جواز اعادة المعدوم بوجوه **الحجة الاولى** ان الحكم
على الشي بكونه معادا يتوقف على كون ذلك الشي هو هو وهو امر مبني على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشي بعد عدمه
نفي محض وليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلا **الحجة الثانية** لو كان اعادة
المعدوم جايزة لكانت اعادة الوقت الذي احدثه الله فيه اولا جايزة فبتقدير ان يعيد الله تعالى الوقت الاول
ويعيد ذلك فيه كانت هذه الاعادة حدوثا في الوقت الاول فيلزم ان يقال انه من حيث هو معاد ليس بمعاد بل هو مبتدا و
جمع بين النقيضين وهو محال **الحجة الثالثة** اذا فرضنا جوهرا قد عدم ثم فرضنا انه تعالى احدث جوهرا اخر
فنسبة هذين الجوهرين الى ذلك الذي عدم اما ان تكون نسبة واحدة فلم يكن كون احد هذين الجوهرين عين ذلك الذي عدم والاخر
مثلا اولى من العكس فيلزم اما القول بان كل واحد منهما هو عين ذلك الشي الذي عدم فيلزم ان يكون الشي الذي شيين
وهو محال واما القول بانه ليس واحد منهما عين ذلك الذي عدم بل كل واحد منهما مغاير له ومثل له وذلك هو الحق ويمنع هو
من جواز اعادة المعدوم لا يقال لم لا يجوز ان يقال ان احدهما اولى بان يكون عين الذي عدم وذلك لان هذا عين ما كان
لانا نقول ان قلنا ان هذين الجوهرين اللذين حدثا مثلان في جميع الوجوه فكانت نسبة كل واحد منهما الى الذي
عدم كنسبة الاخر اليه واذا كان كذلك لم يكن كون احدهما هو عين ذلك الذي عدم والاخر مثله اولى من العكس
فقولكم انما كان هذا عين ذلك الذي عدم لان هذا هو عين ذلك الشي تعليل الشي بنفسه او المعنى انه انما كان هذا عين
ما انقضى لان هذا عين ما انقضى ومعلوم ان هذا باطل **الجواب عن الاول** انا قد دللنا ان الحكم على الشي
بالجواز لا يستدعي كون المحكوم عليه متحققا متعينا في نفسه بالدلايل القاطعة **الجواب عن الثاني** ان حدوث
الشي غير مشروط بالوقت والا لكان ذلك الوقت حادثا فيلزم افتقاره الى وقت اخر ولزم التسلسل بل الحدوث المبتدا
هو ان لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة والحدوث المعاد هو ان يكون مسبوقا بحدوث اخر وعلى هذا التقدير يزول
السوال **الجواب عن الثالث** ان افراد النوع الواحد وان كانت متماثلة في الماهية الا انها لا شك انها غير متماثلة
في التشخصية بل كل واحد من تلك الافراد مختص بتعينه وتشخصه واذا كان كذلك فلا نسلم ان نسبة هذين الجوهرين الحادثين
الى ذلك الذي عدم نسبة واحدة بل القول بان هذه النسبة واحدة لا يصح الا بعد القول بان اعادة المعدوم باطلة لان
بتقدير ان يصح هذا القول كان احد هذين الحادثين هو عين ذلك الذي عدم والحادث الاخر ليس عينه بل مثله فاذا
القول بان نسبة هذين الحادثين الى ذلك الذي عدم نسبة واحدة مبنية على ان اعادة المعدوم ممتنعة فلو بنينا هذا الامتناع
على هذه المقدمة لزم الدور وانه باطل **الفصل الثاني في بيان ان ما سوى الله تعالى فانه يجوز الفناء عليه**
قالت الفلاسفة الارواح البشرية وان كانت محدثة الا انها ابدية غير قابلة للعدم وايضا العقول الفلكية والاجرام الفلكية
والهيولى غير قابلة للعدم لنا انا بينا في مسالة حدوث العالم ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث وكل محدث فان حقيقته
قابلة للعدم وللوجود وهذه القابلية من لوازم الماهية فانه يجب الدوام في جميع زمان دوام الماهية فاذا قابلية
العدم من لوازم كل ما سوى الله تعالى وهذا يقتضي جواز العدم على كل ما سوى الله تعالى **اما الفلاسفة** فقد احتجوا

على قولهم بوجوه الحجة الاولى لهم وهي عمدتهم في ان الارواح البشرية لاتقبل الفناء وتقريرها انها لوكانت
قابلة للعدم لكانت قابلية العدم اما ان يكون قايمة بها او بغيرها والقسمان باطلان فبطل القول بكونها قابلة للعدم وانما
قلنا انه يمتنع ان يكون هذه القابلية قايمة بها لان كل ما كان قابلا لشيء فان القابل يكون متقررا مع المقبول فلو كان
الموصوف بقابلية عدمها نفس وجودها لزم ان يتقرر وجودها مع عدمها وذلك محال و[illegible]
قايمة بغيرها لان مثل هذا الشيء يجب ان يكون صورة في مادة حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها قايما بتلك المادة
فالنفس ان كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة لكن النفس جوهر مجرد فمادتها [illegible] فردا وحينئذ
نقول ان كانت تلك المادة ايضا قابلة للعدم افتقرت الى مادة اخرى والتسلسل محال فلابد من الانتهاء الى مادة اخرى
لا مادة لها فهلك المادة لاتكون قابلة للعدم وهي جوهر مجرد فهي محل العلوم والادراكات فيكون النفس هي لاغير
فيكون النفس باقية غير قابلة للعدم فان قيل يلزمكم ان لايكون شيء من الصور والاعراض قابلا للعدم قلنا هذا غير
لازم لان القابل لصحة حدوثها ولصحة عدمها موادها وموادها متقررة مع ذلك الحدوث وذلك العدم بخلاف جوهر النفس
فانها ان كانت برية عن المادة ظهر الفرق وان كانت مادية كانت مادتها لامحالة جوهرا مجردا فيكون النفس هي
لاغير فيكون باقية الحجة الثانية لهم الابتدا والانتهاء على الزمان محال فوجب ان يكون الحركة كذلك فوجب ان
يكون الجسم كذلك فهذه مقدمات ثلثة المقدمة الاولى قولنا لابداية للزمان ولانهاية له فنقول اما قولنا يمتنع ان
يكون للزمان بداية وذلك لان كل ما كان لوجوده بداية فعدمه متقدم على وجوده وذلك التقدم ليس نفس العدم لان العدم
قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد فالقبلية ليس نفس العدم فهي صفة موجودة فقد حصل قبل مبدء الزمان شيء اخر متقدم
عليه بالزمان هذا خلف فاذا لابداية للزمان واما انه لانهاية له لانا لو فرضنا له نهاية لكانت تلك النهاية ملحوقة
بالعدم فذلك العدم متاخر عنه بالزمان هذا خلف فاذا يمتنع ان يكون للزمان بداية ونهاية اما المقدمة الثانية
وهي انه لما كان الزمان بحيث يمتنع ان يكون له بداية ونهاية وجب ان يكون الحركة كذلك فالدليل عليه ان الزمان عبارة
عما ينقسم الى الماضي والمستقبل فما لم يكن هناك شيء متغير من حالة الى حالة لم يصدق انه مضى امر ويجي امر اخر فثبت
ان الزمان لايعقل حصوله الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركة الا هذا التغير فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة
اما المقدمة الثالثة وهي انه متى كانت الحركة قديمة كانت الذوات قديمة فهي ظاهرة لان التغير والانتقال
لايعقل تحققه الا عند وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات فيلزم من قدم الحركة قدم الذوات فثبت انه يلزم
من هذه الشبهة القول بكون الزمان ازليا ابديا وكون الحركة كذلك وكون الذوات كذلك الحجة الثالثة
لهم الجهة شيء يشار اليه بالحس وهو مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود وهي بجهة محدودة فلابد لها من محدد
جسماني ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والمركز وتقرير هذه المقدمات قد ذكرناه في كتبنا الفلسفية اذا ثبت هذا
فنقول هذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة لان الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة وكل ما صح عليه
ذلك كانت الجهة المنتقل اليها محددة قبل ذلك [illegible] الى اليها فيلزم حصول الجهة قبل حصول علتها وذلك محال واذا

كان

كان كذلك كان الحرق والالتيام ممتنعا عليه الحجة الرابعة لهم عدم الاجسام اما ان يكون باعدام المعدم او
بطريان الضد او بزوال الشرط والاقسام الثلثة باطلة فالقول بصحة عدم الاجسام ممتنع انما قلنا انه يمتنع حصول الاعدام
بالمعدم وذلك لان القدرة صفة موثرة والعدم نفي محض فوقوع العدم بالقدرة يكون محالا انما [illegible] انه يمتنع ان
يكون العدم [illegible] بطريان الضد وذلك لان المضادة حاصلة من الجانبين فليس عدم الباقي لوجود الطاري اولى
من اندفاع الطاري لوجود [illegible] وانما قلنا انه يمتنع ان يكون لزوال الشرط لان ذلك الشرط ان كان باقيا كان الكلام
في كيفية [illegible] عدمه كالكلام في عدم تلك الاجسام فيفضي اما الى التسلسل واما الى الدور واما ان لايكون باقيا وهو
ايضا محال لان الباقي يمتنع ان يكون مشروطا بما لايكون باقيا ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان العدم على الاجسام
ممتنع الجواب عن الشبهة الاولى ان حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو ان الامكان صفة موجودة فلابد لها من محل
موجود الا انا بينا في مسئلة حدوث العالم ان الامكان يمتنع ان يكون صفة موجودة الجواب عن الشبهة الثانية
لانسلم انه لو كان الزمان محدثا لكان تقدم عدمه على وجوده بالزمان والدليل عليه ان تقدم الامس على اليوم ليس
بالزمان واذا كان كذلك فلم لايجوز ان يكون تقدم عدم المحدث على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
الجواب عن الشبهة الثالثة ان ما ذكرتم مبني على ان تحدد الجهات لايكون الا بالمحيط والمركز وفي تقريرها العقد
غموض وبتقدير ان نسلمها الا ان هذا يقتضي ان الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد ولا يقتضي ان العدم ممتنع عليه
الجواب عن الشبهة الرابعة ان ما ذكرتم قايم بعينه في الصور والاعراض مع انا نشاهد انها توجد بعد ان كانت
معدومة وتعدم بعد ان كانت موجودة فكل ما ذكرتموه في هذه الصور والاعراض فهو جوابنا في حق الاجسام الفصل
الثالث في بيان ان الخرق والالتيام جايزان على اجرام الافلاك والفلاسفة ينكرون
ذلك ولنا على صحته وجهان الحجة الاولى ان جميع الاجسام متساوية في الجسمية وتمام الماهية ومتى كان الامر كذلك
فكل ما صح على واحد منها صح على كلها وتقرير هاتين المقدمتين قد تقدم في مسئلة اثبات العلم بالصانع سبحانه و تعالى
الحجة الثانية كل واحد من هذه الافلاك اما ان يكون بسيطا او مركبا من البسيط وكل ما كان بسيطا فان كل واحد
من جانبيه متساويان في تمام الماهية اذ لو لم يكن كذلك لكان البسيط مركبا هذا خلف واذا كان كل واحد من جانبيه
مساويا في تمام الماهية للجانب الاخر فكل ما صح على احد الجانبين صح على الاخر فكما ان فلك القمر يصح ان يماس بمقعره النار
ويحدبه كرة فلك عطارد وجب ان يكون عكسه ممكنا ومتى كان ذلك ممكنا كان الخرق والالتيام لايحصلان الا بالحركة
المستقيمة لكن الحركة المستقيمة على اجرام الافلاك ممتنعة فوجب القول بامتناع الخرق والالتيام عليها الجواب
ان هذا الكلام ان صح لكن لا يصح الا في الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهات وهو الفلك الاقصى فاما في ساير
الافلاك فلا يجري فيه ونحن نتعجب هاهنا من هولاء الفلاسفة وهو انهم انما عولوا في امتناع الخرق والالتيام
على الافلاك على هذا الدليل لاينتج هذا المطلوب الا في الفلك الاقصى فاما ساير الافلاك فهذا الدليل لايجري فيها
البتة فكيف اكتفوا في اثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص واعلم ان كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا

ان في وقت قيام القيمة تخرب الافلاك وينهدم الكواكب الا ان العرش لا يخرب والفلك الاقصى هو العرش عندهم
واذا كان كذلك لم يلزم من قولنا العرش لا يخرب قدح في خراب السموات والعناصر فثبت ان ماذكروه لو صح لم يتطرق
الطعن الى ما ورد في القران **الفصل الرابع في ان الله تعالى هل يعدم اجسام العالم ام لا** اعلم انا بينا
بالدلالة العقلية ان كل ما سوى الله تعالى فانه يصح العدم عليه لكن ليس كل ما صح وقع وقد اختلف علما الاسلام في
ذلك فقال قوم انه تعالى يعدم الذوات والاجرام ثم يعيدها وقال اخرون انه تعالى لا يعدمها بل يفرق اجزا السموات
والارض ويخربها ثم انه تعالى يولفها مرة اخرى كما كانت واعلم ان الجواز العقلي ممكن ... فاما الوقوع
فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع **واحتج القاطعون** على انه تعالى يعدم العالم بايات احدها قوله تعالى كل شي
هالك الا وجهه وقوله كل شي لفظ عام يتناول الكل والهلاك عبارة عن العدم والفنا بدليل قوله تعالى ان امرؤ هلك
اي فني ولم يبق ولم يعرف الاجزا لكنها ما عدمت وما فنيت فحينئذ يصدق ان السموات هلكت لكنه لا يصدق ان تلك
الاجزا وتلك الذوات هلكت فلما قال كل شي هالك علمنا ان الذوات لا تبقى بل تفنى وتصير معدومة **واجاب القايلون**
بان الله تعالى لا يعدم الذوات فقالوا ان الهلاك عبارة عن خروج الشي عن كونه منتفعا بها فيكفي هذا القدر في صدق
قولنا انها هلكت **اجاب المستدل الاول** بانها اذا تفرقت فقد خرجت السماء عن كونها منتفعا بها اما ما
خرجت تلك الاجزاء عن كونها منتفعا بها لان تلك الاجزا صالحة لان تركب منها السموات والعناصر والجنة والنار
وهي صالحة لان يستدل بها على الصانع القديم فهب ان المركبات خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق اما تلك الاجزا
والذوات فانها ما خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق فثبت ان الاجزاء والذوات لو بقيت لما صدق عليها انها
هلكت والقران دل على ان الكل يصير هالكا فوجب القطع بان الاجزا تفنى **الحجة الثانية** التمسك بقوله
تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ولفظ الخلق يتناول جملة المخلوقات والضمير في قوله يعيده عايد الى الخلق فدلت
هذه الاية على انه تعالى يعيد جملة مخلوقاته والاعادة لا يعقل الا بعد تقدم الافناء فدل هذا على انه تعالى يفني جميع
المخلوقات **الحجة الثالثة** التمسك بقوله تعالى هو الاول والاخر ومعنى كونه اولا هو انه تعالى كان موجودا في الازل
مع انه ما كان معه غيره وهذا يقتضي انه تعالى يعدم جميع المخلوقات حتى يحقق كونه اخرا لها ثم انه تعالى يعيدها مرة اخرى لتحقق
صدق الاية الدالة على ان الثواب والعقاب لا اخر لهما **الحجة الرابعة** التمسك بقوله تعالى كما بدانا اول خلق
نعيده حكم بان الاعادة على وفق الابتداء ولما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتاليف فيها وجب
ان يكون وقت الاعادة مشابها لوقت الابتدا فهذا جملة الوجوه التي يتمسك بها من قطع بان الله تعالى يعدم الذوات
ويفني الاجسام **اما الذين قالوا** انه تعالى يفرق الاجزا لكن لا يعدمها فاعلم انهم انما اختاروا هذا القول لان
عندهم اعادة المعدوم ممتنعة فقالوا فعلى هذا لو ان الله سبحانه وتعالى اعدم الاجزا والذوات لكان الذي يوجد
بعد ذلك مغاير المثل الاشياء التي عدمت اولا وعلى هذا التقدير لا يكون الثواب واصلا الى المطيع ولا يكون العقاب
واصلا الى العاصي وذلك غير جايز فلاجل الفرار عن هذا الاشكال قالوا انه تعالى يفرق الاجزا ويزيل التاليف عنها لكنه

تعالى لا يعدمها فاذا اعاد التاليف اليها وخلق الحيوة فيها مرة اخرى كان هذا الشخص هو عين الشخص الذي
كان موجودا قبل ذلك فحينئذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي ويزول الاشكال المذكور واعلم ان اعادة
المعدوم ان كانت جايزة فهذا الاشكال زايل وان كانت ممتنعة فهذا الاشكال لازم سوا قلنا انه تعالى يعدم الاجزا
او قلنا انه لا يعدم الاجزا وتقريره ان المشار اليه لكل واحد بقوله انا ليس هو مجرد تلك الاجزاء وذلك لانا لو قدرنا ان هذه
تفرقت وصارت ترابا ميتا من غير حيوة ولا امتزاج ولا تركيب ولا تاليف فان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب
الصرف ... زيد بل الانسان المعين انما يكون موجودا اذا تركبت تلك الاجزا وتالفت على وجه مخصوص
ثم قام بها حيوة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزا والذوات
بل هو عبارة عن تلك الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات احد
اجزا ماهية ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص الذي تفرق الاجزاء بطل تلك الصفات وفني فان امتنعت
الاعادة على المعدوم امتنعت الاعادة على تلك الصفات فيكون العايد صفات اخرى لا تلك الصفات التي
باعتبارها كان ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العايد بتمامه هو الذي كان موجودا اولا فلم يكن زيد الثاني
عين زيد الاول فثبت بما ذكرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه وان منعنا اعادة المعدوم
كان الاشكال المذكور باقيا سوا قلنا انه تعالى يفني الذوات او قلنا انه تعالى لا يفنيها وبالله التوفيق **الفصل
الخامس في ضبط مذاهب الناس في المعاد وتقرير القول الحق** فيه اعلم ان هذه المسالة مبنية على اربعة اركان
وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن
تخريبهما او عن جعلهما معمورين بعد ان صارا خرابين فهذه مطالب اربعة **المطلوب الاول** كيفية تخريب هذا العالم
الصغير وهو موت الانسان والمطلوب الثاني انه تعالى كيف يجعله معمورا بعد ان جعله خرابا وهذا البحث
هو المراد بقولنا انه تعالى يعيده حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والمطلوب الثالث انه تعالى كيف
يخرب هذا العالم الاكبر بتفريق الاجزا او بالاعدام والافنا المطلوب الرابع انه سبحانه وتعالى كيف يعمر العالم
الاكبر بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا هو ضبط مباحث هذا الباب
اما المطلوب الاول وهو البحث عن حقيقة الموت فنقول لا شك في ان هذا الجسد يموت فمن قال الانسان
هو هذا الجسد قال الانسان يموت ومن قال الانسان شي اخر سوى هذا الهيكل المحسوس قال الانسان لا يموت
البتة فان هذه البنية وهذا الهيكل ما دام يكون مستعدا لان يكون محل تصرف النفس كانت النفس متعلقة به ومدبرة
له ومتصرفة فيه فاذا بطل ... الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير النفس وتصرفها فيه فهذا الترك والاعراض
هو الموت ثم القايلون بهذا منهم من قال النفس جوهر مجرد على ما هو قول الحكما ومنهم من قال انه جسم نوراني شفاف
سار في هذا البدن فاذا فسد البدن انفصلت تلك الاجسام الشفافة النورانية ورجعت الى عالم الافلاك
والاضوا ان كان من السعدا والى الهاوية والظلمات ان كان من الاشقيا **واما المطلوب الثاني** وهو القول

في المعاد فاعلم ان الاقوال الممكنة في هذه المسلة لا تزيد على خمسة وذلك لان الحق اما ان يكون هو المعاد الجسماني فقط
وهو قول اكثر المتكلمين او المعاد الروحاني فقط وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين او كل واحد منهما حق وصدق وهو
قول كثير من المحققين او الحق هو بطلانهما معًا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين او الحق هو التوقف في كل واحد
من هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يظهر لي ان النفس شي غير المزاج مقديرا ... س مزاج
فعند الموت يصير النفس فانية معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته اما مقديرا ان يكون النفس جوهرا باقيا بعد فساد
المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هل هو المزاج نفسه او شي اخر ... واعلم ان المعاد
الجسماني انكره اكثر الفلاسفة وجملة اهل الاسلام متفقون على اثباته واعلم ان الجمع بين انكار المعاد الجسماني
وبين الاقرار بان القران حق متعذر لان من خاض في علم التفسير علم ان ورود هذه المسلة في القران ليس بحيث
يقبل التاويل واما القايلون بالمعاد الجسماني فقد عرفت انهم فريقان منهم من يقول انه تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها
ومنهم من يقول انه تعالى يفرق الاجزاء ثم تركيبها مرة اخرى ولنا في هذه المسلة مقامان احدهما اثبات الجواز
العقلي الثاني اثبات الوقوع السمعي اما المقام الاول وهو اثبات الجواز فاعلم انه مبني على اثبات ثلث مقدمات
احدها ان اعادة المعدوم جايزة واثبات ان الاجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها كما كانت وهذه المقدمة
فقد تقدم تقريرها ثانيها انه تعالى قادر على جميع الممكنات ثالثها انه تعالى عالم بجميع هذه المعلومات
الكلية والجزئية واذا كان كذلك فاجزاء الابدان وان صارت ترابا واختلط بعض تلك الاجزاء بالبعض الا
انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية كان عالما بان الجزء الذي تحت قعر البحر الفلاني والجزء الذي
فوق الجبل الفلاني مجموعهما هو قلب زيد المطيع واذا ثبتت هذه المقدمات الثلث ظهر ان المعاد الجسماني جايز
عقلا لانه لما كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات لزم كونه تعالى قادرا عليه واذا
كان عالما بجميع المعلومات فحينئذ يمكن تمييز المطيع عن العاصي واعلم انه سبحانه وتعالى كلما ذكر في القران هذه المسلة
بني تقريرها على هذه المقدمات الثلث منها قوله تعالى في سورة النمل امن يبدا الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السما
والارض االه مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وما
يشعرون فقوله امن يبدا الخلق ثم يعيده اشارة الى مقدمتين احدهما ان عوده ممكن في نفسه الثانية انه
قادر على هذا الحكم لانه لو لم يكن الامر كذلك لما كان الابتدا ممكنا وقوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب
الا الله اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كونه تعالى عالما بكل المعلومات ثم لما قرر هذه المقدمات الثلثة اخبر
عن جهاله من نازع في صحة المعاد الجسماني بعد الاقرار بتلك المقدمات الثلث فقال بل ادرك علمهم في الاخرة
بل هم في شك منها بل هم منها عمون والاية الثانية قوله تعالى في سورة يس وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من
يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فقوله انشاها اول مرة اشارة الى الجواز
لذلك والقدرة وقوله وهو بكل خلق عليم اشارة الى كمال العلم وايضا فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات

والارض

والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى الجواز الذاتي والى كمال القدرة ثم قال بلى وهو الخلاق العليم اشارة الى كمال
العلم الاية الثالثة قوله تعالى وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى
في السموات والارض وهو العزيز الحكيم فقوله يبدا الخلق ثم يعيده اشارة الى الجواز الذاتي والى كمال القدرة ثم قوله
وهو العزيز اشارة ايضا الى كمال القدرة وقوله الحكيم اشارة الى كمال العلم ونحن قد شرحنا في تفسيرنا ان كل اية وردت
في هذه المسلة ... تملة على تقرير هذه المقدمات الثلثة واما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد الجسماني
فقد احتجوا ... الاولى ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم وهذا محال
فذلك محال اما المقدمة الاولى فقد بينا فيما تقدم انا سواء قلنا انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها او قلنا انه تعالى
يفرقها ثم تركيبها فانه لابد من القول بصحة اعادة المعدوم واما المقدمة الثانية وهي ان اعادة المعدوم ممتنعة فقد سبقت
حكايته فيه الشبهة الثانية اذا قتل انسان واكله انسان اخر فقد صارت اجزاء بدن المقتول اجزاء بدن هذا الذي
اكله لان من اكل شيئا واغتذى به فقد صارت اجزاء بدن المغتذي فيوم القيمة لابد وان يرد تلك الاجزاء الى احد
هذين الشخصين والابدان يضيع الثاني فعلمنا ان القول بحشر الاجساد محال الشبهة الثالثة انه تعالى
اذا اعاد بدن شخص فاما ان يعيد الاجزاء التي كانت موجودة وقت الموت او يعيد جملة الاجزاء التي كانت اجزاء
له في جميع مدة الحيوة والاول يقتضي ان يعاد الاعمى والاقطع والمجذوم على هذه الصور وذلك باطل بالاتفاق والثاني
ايضا باطل لان الانسان اذا كان وقت اسلامه سمينا ثم كفر وصار هزيلا فاذا حشر هذا الانسان سمينا وعذب
في النار لزم وصول العذاب الى تلك الاجزاء التي كانت موصوفة بصفة الاسلام وذلك ظلم وعلى العكس من هذا
لو كان كافرا سمينا ثم اسلم فصار هزيلا لزم ايصال الثواب الى الاجزاء الكافرة وهو محال الشبهة الرابعة
البدن جوهر حار رطب والحرارة اذا اثرت في الرطوبة لزم ان يصعد من الجواهر الرطب اجزاء بخارية فعلى هذا التقدير
لابد وان يرتفع عن كل عضو اجزاء بخارية لطيفة وربما التصقت بعضو اخر وصارت جزءا لذلك العضو الاخر فاذا
هذا الجزء الواحد قد كان جزءا لاحد العضوين ثم صار جزءا من العضو الاخر ففي زمان الحشر لو اعيد ذلك الجزء
الى العضو الاول ضاع العضو الثاني ولو اعيد الى العضو الثاني لضاع العضو الاول ولما كان القول بالحشر مؤديا
الى هذا الباطل وجب ان يكون باطلا والله اعلم الجواب عن الشبهة الاولى اما الذين قالوا الانسان هو هذا
الهيكل فلا جواب لهم عن هذه الشبهة الا بيان ان اعادة المعدوم غير ممتنعة ونحن قد احكمنا الكلام في هذه المسلة
واما الذين قالوا الانسان ليس هو هذا الهيكل وهذا هو الاقرب فقد احتجوا عليه بوجهين اوردناهما فيما
تقدم احدهما ان الانسان شي واحد باقي من اول عمره الى اخره وهذا الهيكل غير باقي من اول عمره الى اخره
فالانسان شي مغاير لهذا الهيكل الثاني ان الانسان قد يكون عالما بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلا
عن جميع اجزائه الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان الشي
الذي هو الانسان في الحقيقة اجزاء لطيفة سارية في هذا البدن باقية من اول العمر الى اخره اما الاجسام ان تلك

اجسام مخالفة بالماهية لهذه الاجسام العنصرية الكائنة الفاسدة المتحللة وتلك الاجسام حية لذواتها مضيئة
شفافة فلاجرم كانت مصونة عن التبدل والتغير والتحلل واما الانها وان كانت مساوية لهذه الاجسام العنصرية
في الماهية الا ان الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرته وجعلها باقية دائمة من اول العمر الى اخره ثم
عند الموت تنفصل تلك الاجزاء الجسمانية التي هي الانسان وتبقى على حالها حية مدركة عاقلة فاهمة وتخلص
اما الى منازل السعدا كما قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم واما الى
منازل الاشقيا كما قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ثم انه سبحانه [illegible] يوم القيمة الى
هذه الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة اجزا اخرى زايدة كما فعل ذلك في الدنيا ويوصل الثواب
والعقاب اليه وعلى هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب في القيمة عين من كان مطيعا وعاصيا في الدنيا
هذا على قول من يقول بان الانسان جسم مخصوص سار في هذا البدن فاما على قول من يقول الانسان عبارة عن
جوهر مجرد عن الحجم والمقدار فالقول ايضا هكذي فظهر ان على التقدير لا يبقى شبهة البتة واصلا في صحة القول
بالمعاد الجسماني **فان قيل** الستم قد دللتم على ان كل ما سوى الله تعالى فانه يفنى ويصير معدوما وعلى هذا التقدير
فالنفس الانسانية ايضا تفنى وتعدم وحينئذ يعود الاشكال **قلنا** نحن انما اثبتنا بالدليل العقلي ان كل ما سوى الله
تعالى فانه جايز العدم فاما ان هذا الجايز يقع فانا انما عولنا فيه على ظواهر العمومات وتخصيص العموم بالدليل جايز
وثبت بنصوص القران والاخبار المتواترة عن الانبياء عليهم السلام القول بان المعاد الجسماني حق ونشاهد
ان الناس يموتون وتتفرق اجزا ابدانهم ثم عند هذا لا يخلو اما ان يكون اعادة المعدوم جايزة او لا يكون
فان كانت جايزة زالت الاشكالات وان لم يكن جايزة وجب القطع ببقاء النفس الانسانية حتى يصح القول بالمعاد
الجسماني اقصى ما في الباب ان هذا يفضي الى تخصيص تلك العمومات الا ان الدلايل الدالة على وقوع المعاد الجسماني
قاطعة وتخصيص ظواهر العمومات وان كان على خلاف الاصل الا انه غير ممتنع وتقديم القاطع على المحتمل واجب
ومن انصف وترك العناد علم ان هذه المباحث وافية بازالة الاشكالات المذكورة في هذا الباب **الجواب**
عن الشبهة الثانية انا بينا ان المعتبر في الحشر والنشر باعادة الاجزاء الاصلية لا باعادة الاجزا الفاضلة والاجزا
الاصلية لكل مكلف اجزا فاضلة بالنسبة الى غيره وعلى هذا التقدير فالاشكال زايل واما ان قلنا بان الشيء الذي
هو الانسان انه باق مصون عن التبدل والانحلال فهذا الاشكال غير متوجه البتة وبهذا الحرف يظهر الجواب
عن الشبهة الثالثة وذلك لان المامور والمنهي والمثاب والمعاقب هو تلك الاجزا الاصلية الباقية من اول
العمر الى اخره فاما الزوايد التي تتبدل باختلاف احوال السمن والهزال فلا عبرة بها وبه يظهر الجواب عن الشبهة
الرابعة لان الاجزا التي تصير ابخرة وتنفصل من عضو وتتصل بعضو اخر فهي من الاجزا الفاضلة ولا عبرة بها
في الحشر والنشر وكل من انصف علم ان هذه الاجوبة وافية بدفع هذه الشبهات **اما المقام الثاني** وهو القطع
بوقوع المعاد الجسماني قلنا اليه طريقان السمع والعقل اما الطريق السمعي فهو ان يقول لما ثبت بالدليل العقلي

جوازه

درحشر و نشر سخن میگوید و هر اعتراض و شبهه را درین مورد بعمل آمده است همه را آورده و همه را جواب داده است [illegible]

هر کس که انصاف دهد میداند

جوازه وثبت بالنقل المتواتر عن جميع الانبيا والرسل عليهم السلام وقوعه وجب القطع بوقوعه لان الصادق
واذا اخبر عن وقوع امر ممكن الوقوع وجب القطع به **فان قيل** لم لا يجوز ان يقال الانبيا عليهم السلام انما اثبتوا المعاد
ليحصل [illegible] العالم ثم ان من كان قوي العقل عرف انه لابد من تاويل هذه الظواهر قالوا والذي يحقق ذلك ان المبدا
المذكور في الكتب الالهية مذكور على وجه توهم ان ذلك المبدا جسماني ثم ان المتكلمين سلطوا التاويل والتاويلات على
تلك الظواهر وزعموا ان المبدا منزه عن الاحوال الجسمانية فكذلك المعاد المذكور في الكتب الالهية وان كان جسمانيا فلم
لا يسلطون التاويلات عليه ولم ينكرون ان ذلك المعاد مبرا عن الاحوال الجسمانية فحاصل الكلام ان الحشوية تمسكوا
بالظاهر وزعموا ان الحق هو ان المبدا جسماني والمعاد جسماني والفلاسفة سلطوا التاويلات على الظواهر وزعموا
ان المبدا منزه عن الاحوال الجسمانية وكذلك المعاد فاما المتكلمون فقد سلطوا التاويلات على الظواهر الواردة في
جسمانية المبدا واحترزوا عن تاويل الظواهر الواردة في جسمانية المعاد فكان هذا تحكما محضا **الجواب** ان التاويل
انما يصار اليه لو كان الاحتمال قايما ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه السلام انه كان مثبتا للمعاد
الجسماني ويكفر الكل من كان منكرا له لاجرم لم يبق للتاويل في هذا الباب مجال **اما الطريق العقلي** المثبت للمعاد الجسماني
فهو من وجهين **الاول** انا نرى في دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ونرى ان المطيع يموت من غير ثواب
يصل اليه في الدنيا والمسي يموت من غير عقاب يصل اليه في الدنيا فان لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب الى المحسن
والعقاب الى المسي لكانت هذه الحيوة الدنيا وتربيتها عبثا سفها واعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة في ايات القران قال في طه
ان الساعة اتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وقال في ص وما خلقنا السموات والارض وما بينهما ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين
كالفجار وفي هذه الايات لطايف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسماني وذكرناها في التفسير الكبير **النوع**
الثاني من الدلايل على صحة المعاد ان نقول انه تعالى خلق الخلق اما للراحة او للتعب والالم او لا للراحة ولا للتعب
لا جايز ان يقال خلقهم للتعب والالم لان هذا لا يليق بالحسن الرحيم الغني عن الخلق ولا جايز ان يقال خلقهم لا للراحة
ولا للتعب لانهم حال كونهم معدومين كان هذا المعنى حاصلا فدل على انه تعالى انما خلقهم للراحة ثم نقول هذه الراحة
اما ان يكون في هذا العالم لان الذي يظنه الانسان لذة في هذا العالم ليس بلذة بل هو دفع الالم مثاله ان لذة الاكل
ليست لذة في الحقيقة بل هو دفع الم الجوع فان الذ اللقم اللقمة الاولى لان هناك الم الجوع اقوى وكل لقمة هي اكثر تاخرا
كانت اقل لذة وذلك لان الم الجوع هناك اقل قوة وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الالم وذلك لان الفضلة التي تتولد
منها المني لما اجتمعت في اوعية المني حاولت الانفصال وقبل الانفصال يحصل نوع الم بسبب اجتماعها في تلك الاوعية
فاذا انفصلت زال ذلك الالم وعلى هذا القياس ساير اللذات الحاصلة في هذا العالم وايضا فبتقدير ان يحصل
في هذا العالم لذة جسمانية لكنها قليلة والغالب انما الالام والمكروهات لاجل ان يفوز بذرة من اللذة فلما ثبت ان
الحيوان انما خلق لاجل الراحة واللذة وثبت ان ذلك المقصود غير حاصل في هذا العالم فلابد من القطع بوجود

معاد جسمانی [illegible]

عالم اخر بعد هذه الحيوة الدنيا يحصل فيه هذا المقصود وذلك هو الدار الاخرة وهذه طريقة اقناعية والاعتماد على ما
تقدم فهذا حاصل الكلام في المعاد الجسماني **الفصل السادس في المعاد الروحاني** اعلم ان هذا البحث متفرع على اثبات
ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا بجسماني فنقول القايلون باثبات هذه النفس ثلثة **احدها** [illegible] جملة
النفوس الناطقة باقية بعد الموت وهو قول اكثر المحققين من الحكما **ثانيها** الذين يقولون النفوس الناطقة تفنى
عند فنا الابدان وهو قول لم يقل به احد من المحققين **ثالثها** الذين يقولون الـ[illegible] تبقى وهي التي استكمل
قوتها النظرية بمعرفة الحق وقوتها العملية بعمل الخير فاما النفوس التي لا يكون كذلك فا[illegible] بان **اما
القول الاول** وهو انها باسرها باقية بعد موت البدن فقد ذكرنا حجتهم **اما القول الثاني** وهو انها تفنى عند موت
البدن فقد احتجوا بان هذه النفوس ليست ازلية فوجب ان لا يكون ابدية انما قلنا انها ليست ازلية لوجهين **الاول**
ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما ان واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية انما قلنا انه يمتنع
كونها واحدة لانها بعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فيفنى نفسك او بالعكس فكل ما كان معلوما لانسان يجب ان
يكون معلوما لكل انسان هذا خلف وان تعددت فهذا محال لان هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الان قلنا
انهما كانتا موجودتين قبل التعلق بالابدان كانت النفوس كثيرة لا واحدة وان قلنا بانهما ما كانتا موجودتين فهما قد
حدثتا الان فلا يكون هذه النفوس قديمة **وانما قلنا** انه يمتنع كونها متعددة في الازل لان ذلك التعدد لا بد فيه
من مميز وذلك المميز اما ان يكون ذاتيا او عرضيا لا جايز ان يكون ذاتيا لان النفوس البشرية متحدة بالنوع ولا جايز
ان يكون عرضيا لان الامتياز بالصفات العرضية تابع لاختلاف المواد ومادة النفس هي البدن فقبل التعلق
بالابدان ليس لها شيء من المواد فامتنع اختلافها بسبب الصفات العرضية فثبت ان النفوس البشرية لو كانت ازلية لكانت
في الازل اما واحدة واما متعددة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية **الثاني** ان نفسي عبارة عن ذاتي
المخصوصة التي اشير اليها بقولي انا ولو كانت النفس قديمة لكنت انا من حيث اني انا قديما ولو كان الامر كذلك
لوجب ان اتذكر شيئا من تلك الاحوال الماضية فان من [illegible] الانسان سبعين سنة حرفة من الحرف ثم انه
ينساها بالكلية ولا يتذكر شيئا من تلك الاحوال البتة ولما لم يحصل عندنا تذكر شيء من تلك الاحوال الماضية علمنا ان
القول بكون النفوس ازلية باطل فثبت بما ذكرنا ان النفوس ليست ازلية اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يكون ابدية
ويدل عليه وجهان **الاول** ان سبب حدوث النفس عن العلل العالية ليس الا حدوث الابدان المستعدة
لقبولها لكن دورات الافلاك لا اول لها فحدوث الابدان لا اول لها فحدوث النفس لا اول لها فلو كانت النفوس باقية
لزم ان يكون قد حصلت الان نفوس غير متناهية وذلك محال لان كل عدد موجود فانه قابل للزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فهو متناه **الثاني** ان هذه النفوس لما وجدت بعد ان كانت معدومة كانت ماهيتها
قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازمها فوجب ان يكون قابلة للعدم ابدا واذا كان كذلك امتنع القطع بانها لا تعدم
البتة واعلم ان الكلام على هذه الحجة من وجهين **الاول** لا نسلم انها ليست ازلية ولم لا يجوز ان يقال انها

في الازل

في الازل متعددة وكان امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية وقولهم النفوس البشرية واحدة في النوع فهو نفس الدعوى
لا نسلم انها ليست واحدة في النوع لكن لا شك ان كل نفس بعرض فانه قد يحصل نفس اخرى تساويها في تمام الماهية
وحينئذ يتم الدليل لانا نقول هذا تمسك بالظن فلم لا يجوز ان يقال كل نفسين موجودين فهما مختلفان بالماهية الا ان
اختلافهما في الماهية لا يمنع من اشتراكهما في صفات كثيرة وايضا لم لا يجوز ان يقال كل واحد من تلك الاعداد يمتاز
بعضها عن بعض بالصفات العرضية قوله التباين بالصفات العرضية لا يحصل الا بسبب اختلاف المواد **قلنا**
هذا ممنوع فما [illegible] عليه [illegible] لكن لم لا يجوز ان يقال النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن اخر
كما يقوله اصحاب التناسخ واعلم ان الشيخ ابا علي بن سينا انما ابطل التناسخ بدليل مبني على حدوث النفس ودليله على
حدوث النفس مبني على بطلان التناسخ كما بيناه ههنا فقد وقع الدور **واما الحجة الثانية** وهي قوله لو كانت
الارواح قديمة لكنا نتذكر الان شيئا من الاحوال الماضية قلنا هذا تمسك بالاستقراء وهو ضعيف وايضا
فلم لا يجوز ان يقال تذكر النفس للاحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بالبدن الذي معه حدثت تلك الاحوال واذا
فني ذلك البدن امتنع تذكر الاحوال التي حصلت مع ذلك البدن **المقام الثاني** في الاعتراض على هذه الحجة
سلمنا انها ليست ازلية فلم قلتم انها لا تكون ابدية قوله لو كانت ابدية لكان النفوس الموجودة الان غير متناهية
قلنا هذا بنا على ان الادوار الماضية غير متناهية وقد تقدم ابطال ذلك في مسلة الحدوث سلمناه فلم لا يجوز
ان يقال حصل الان نفوس غير متناهية قوله كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
فهو متناه قلنا هذه المقدمة فيها بحث دقيق ذكرناه في الكتب الفلسفية **اما القول الثالث** وهو قول من قال النفوس
الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن والنفوس الجاهلة تفنى مثل نفوس الاطفال والجهال فهذا القول منقول
عن ثامسطيوس واحتج عليه بوجهين **الحجة الاولى** النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق الفاضلة لو بقيت
بعد الموت لبقيت اما معطلة او معذبة وابقاء الشيء في التعطيل او في التعذيب ابد الاباد غير لايق بحكمة الحكيم
الحجة الثانية ان العلم سبب القوة والجهل سبب الضعف الا ترى ان العالم بالشيء اذا خاض فيه كان قوي القلب
والجاهل بالشيء اذا خاض فيه كان ضعيف القلب ولا شك ان اجل العلوم واعظمها هو العلم بالله تعالى فالنفس اذا تجلت
بهذه المعرفة قويت واستدت فلا يضرها خراب البدن ولذلك فان العارفين اذا تجلى في ارواحهم انوار جلال الله
لم يلتفتوا الى شيء ولم يقيموا لشيء وزنا اذا عرفت هذا فالنفوس العالمة تكون قوية ولا تفنى بموت البدن والنفوس
الجاهلة تكون ضعيفة فلا جرم تفنى بموت البدن هذا تفصيل مذاهب الناس في المعاد الروحاني اما الاولون
وهم القايلون بان النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الابدان فهولا ايضا فرق **الطايفة الاولى** الذين يقولون
النفوس الناطقة مدركة للجزئيات واحتجوا عليه بانه يمكننا ان نحكم بان هذا الشخص هو انسان فهذه قضية
موضوعها شخص معين جزئي ومحمولها هو الانسان وهو كلي والتصديق مسبوق بالتصور فصاحب هذا التصديق
عنده ادراك المجهول الذي هو الكلي وادراك الموضوع الذي هو الشخص لكن مدرك هذا الكلي هو النفس فمدرك

هذا الحري ايضا هو النفس فثبت ان النفس مدركة للجزئيات اذا ثبت هذا فنقول النفس لها صفتان الادراك والفعل
والادراك قسمان ادراك الجزئيات وادراك الكليات والنفس هي الموصوفة بهذين القسمين من الادراك
وبهذا الفعل الذي هو التحريك فاذا مات البدن وزال الحجاب الجسماني ساحت عليها انوار عالم الجلال
فازداد ادراكها وفعلها وانتهت في ذلك الى حد الكمال وقربت درجتها من درجة الملائكة الذين هم ارواح
عالم السموات وذلك هو الغبطة الكبرى والدرجة العظمى الطايفة الثانية ... هذه الارواح
البشرية لا تقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطة الات جسمانية فاذا ما ... دت
الجسمانية لم يبعد تعلق هذه النفوس بجزء من اجزاء السموات حتى يصير ذلك الجزء الة للنفس بها تقوى على ادراك
الجزئيات من الابصار والسماع والتخيل والتفكر الطايفة الثالثة الذين يقولون النفس اذا انقطع تعلقها
عن بدن معين تعلقت ببدن اخر فان كانت في البدن الاول من النفوس الزكية الفاضلة تعلقت ببدن
كريم فاضل وان كانت في البدن الاول من النفوس الجاهلة المؤذية تعلقت ببدن مناسب له وهولاء هم القايلون
بالتناسخ وهم فرق الفرقة الاولى الذين يقولون الارواح الانسانية لا تعلق الا بالابدان الانسانية
ثم انها لا تزال تنتقل من بدن الى بدن الى ان تكمل النفس وتصير طاهرة عن جميع العلايق الجسمانية وحينئذ تتخلص
الى عالم القدس والطهارة الفرقة الثانية الذين يجوزون انتقال الارواح البشرية الى ابدان البهايم ويقال
لهم اهل المسخ الفرقة الثالثة الذين قالوا الارواح البشرية اذا فارقت ابدانها فقد تتعلق بابدان
الحيوانات وبابدان النبات والمعادن والبسايط وقالوا هذه هو غاية العذاب واليها الاشارة بالدركات
السفلية في جهنم قالوا وذلك لان القوى الناطقة والحساسة والفعالة والغاذية كلها انوار بعض من عالم
الارواح مغوص في بواطن الاجسام وبواطن الاجسام مظلمة جدا الا انها تستنير بسبب غوص هذه القوى
فيها وكلما كانت هذه القوى اقل كانت بواطن الاجسام اشد ظلمة واعظم ضيقا فالارواح البشرية اذا
اسفلت من ابدانها الى هذه الاجسام بقيت في غاية الظلمات والضيق والنتن واما اجسام الافلاك فانها
لكثرة القوى الروحانية التي فيها كانت في غاية الضوء والفسحة فالارواح الخيرية اذا فارقت ابدانها وانتقلت
الى المتعلق بعالم الافلاك كانت في غاية الغبطة والفرح والضوء والسرور والروح والراحة والريحان
فهذا هو الاشارة الى تفصيل مذاهب القايلين بالمعاد الروحاني ... السابع في تفصيل مذهب
القايلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا اعلم ان كثيرا من المحققين قالوا بهذا القول وذلك لانهم ارادوا الجمع
بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح في معرفة الله تعالى وفي محبته وعلى ان سعادة الاجسام
في ادراك المحسوسات قالوا الا ان الاستقراء دل على ان الجمع بين هاتين السعادتين في الحيوة الدنيا غير
ممكن وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية
وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية لكن هذا الجمع انما تعذر

لاجل ان الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا مات واستمدت هذه الارواح من عالم القدس والطهارة قويت
وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد ان يصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحالة
هي الغاية القصوى في مراتب السعادات فهذا المعنى لم تقم على امتناعه برهان عقلي وهو جمع بين الحكمة النبوية والقواعد
الفلسفية فوجب المصير اليه واما معرفة تفاصيل هذه الاحوال فهما لا سبيل اليها في هذا العالم فقد تكلمنا الان في
تقرير المعاد الجسماني وحده والروحاني وحده وفي كيفية الجمع بينهما واما الذين ينكرونهما معا فهو قول من قال النفس
هي المزاج فقد ... مات ... نسان فقد عدمت النفس ثم انه ينكر اعادة المعدوم فحينئذ يلزمه انكار المعاد مطلقا
الا ان الكلام في ابطال هاتين المقدمتين قد تقدم واعلم انا كنا قد ذكرنا ان مطالب مسالة المعاد اربعة اولها
كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والثاني كيفية عمارته بعد تخريبها وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب
الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر وقد بينا بالدلايل العقلية جوازه اما الوقوع فلا يمكن الا من القران قال الله تعالى
في وصف الارض يوم تبدل الارض غير الارض واما الجبال فذكر احوالها في ايات احداها وحملت الارض والجبال
فدكتا دكة واحدة وثانيها قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا ثالثها قوله تعالى وتكون الجبال كالعهن المنفوش
رابعها قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب خامسها قوله تعالى وسيرت الجبال فكانت سرابا
اما البحار فقال في صفتها والبحر المسجور وقال في اية اخرى واذا البحار فجرت واما السموات فذكر صفاتها
في ايات احداها قوله تعالى اذا السماء انفطرت ثانيها قوله تعالى ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملايكة تنزيلا
ثالثها اذا السماء انشقت رابعها قوله تعالى وفتحت السماء فكانت ابوابا خامسها قوله تعالى يوم تكون السماء
كالمهل وقال تعالى في صفة الشمس والقمر اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت وقال وجمع الشمس والقمر يقول
الانسان يومئذ اين المفر واما المطلوب الرابع وهو انه تعالى كيف يعمر هذا العالم الكبير بعد تخريبه
فاعلم ان المعتمد في المسالة هو انه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات فيكون لا
محالة قادرا على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين فاما تفاصيل
تلك الافعال فلا يمكن معرفتها الا من القران والاحاديث ونقل بعض الناس عن سقراط انه قال سبب قيام القيمة
ان الارض موضوعة على الهواء والهواء موضوع على النار والهواء والنار صاعدان بالطبع فبسبب المدافعة
الحاصلة من صعود الهواء والنار تنخسف الارض واقعة ثم ان تاثير تلك النار في الارض يزداد يوما فيوما فاذا
بلغ الغاية حصل الغليان في البحار ويتصاعد الابخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق
وحر هذه الابخرة المتصاعدة اليها من تحت يجتمعان ويصير المجموع موثرا في السموات فتصير الافلاك كالمعادن
المذابة وتنصب الكل فيكون لها لهيب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بلذات هذا العالم
الجسماني بقيت هنا واحترقت بتلك الاجسام الذايبة الحارة المحرقة فهو المراد من جهنم ومن الجحيم ومن عذاب
اهل النار وفي المسالة مذاهب سوى ما ذكرنا عجيبة ولنكتف بهذا القدر في هذه المسالة المسالة الحادية والثلثون

في اثبات نبوة محمد عليه السلام اعلم ان الذين ينكرون نبوة محمد صلوات الله عليه طوايف الطايفة
الاولى الذين يقولون المقصود من بعثة الانبيا عليهم السلام هو التكليف لكن القول بالتكليف باطل فالقول
بعثة الانبيا باطل الطايفة الثانية الذين يقولون التكليف جايز الا ان العقل كاف في معرفة التكليف لان
كل ما كان حسنا فعلناه وكل ما كان قبيحا تركناه وكل ما لا يمكننا ان يعرف حسنه وقبحه فان كنا مضطرين ومحتاجين
اليه اكتفينا بالقدر الدافع للضرورة والحاجة وان لم يكن بنا اليه حاجة استغنا عنه [illegible] الثالثة
الذين يقولون البعثة جايزة في العقول الا ان الذي يمكن ان يجعل دليلا على كون [illegible] ليس
الا المعجزات وهذه المعجزات لا دلالة فيها البتة على الرسالة فلا جرم بطل القول ببعثة الانبيا عليهم السلام
لفقدان ما يدل عليها الطايفة الرابعة الذين يقولون لو امكن حصول خوارق العادات لامكن الاستدلال
بها على صدق مدعي الرسالة الا ان خوارق العادات محال فلا جرم لا يحصل ما يدل على صدقهم الطايفة الخامسة
الذين يقولون نحن ما شهدنا شيا من هذه المعجزات ولا طريق لنا الى العلم بانها حصلت وقت دعويهم الا ان الناس يخبرون
عن ذلك الا ان الخبر لا يفيد العلم اقصى ما في الباب انه يفيد الظن الا ان الظن غير معتبر في هذا الباب الطايفة السادسة
السادسة جمع من الصوفية يقولون الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله تعالى والانبيا عليهم السلام لا يدعون الخلق
الا الى الطاعات والتكاليف فهم يشغلون الخلق بغير الله ويمنعونهم عن الاشتغال بالله فوجب ان لا يكون ذلك
حقا وصدقا الطايفة السابعة الذين يقولون نرى الشرايع مشتملة على اشيا لا فايدة فيها فان الصلوة و
الصوم والحج افعال لا منفعة فيها للمعبود وهي مضار ومتاعب في حق العابد فكان ذلك عبثا وسفها وذلك لا يليق
باحكم الحاكمين فوجب ان لا يكون هذه الشرايع من عند الله الطايفة الثامنة الذين يسلمون اصل النبوة الا انهم ينازعون
في نبوة محمد عليه السلام واعلم انا نحتج للناس على صحة نبوة محمد عليه السلام فنقدم للناس على صحة اصل النبوة فنقول ان
محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا ينتج ان محمدا
رسول الله حقا اما المقدمة الاولى وهي قولنا ان محمدا ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه واعلم ان
تقرير هذه المقدمة مبني على مقدمات المقدمة الاولى ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة والاعتماد في اثبات
هذه المقدمة على الاخبار المتواترة وقبل الخوض في المقصود لا بد من شرح ماهية الخبر المتواتر فنقول الخبر المتواتر
على قسمين احدهما ان يخبر اهل التواتر عن وجود شي شاهدوه وهذا الخبر انما يفيد العلم بشرطين احدهما ان يبلغوا
في الكثرة الى حد يمتنع في العادة اتفاقهم على الكذب مثاله انا اذا راينا اهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم
وتباين اخلاقهم متفقين على الاخبار عن ان في الدنيا بلدة يقال لها طمغاج حصل لنا العلم القطعي بوجود هذه البلدة
وان كنا ما رايناها الثاني من الشرطين ان يكون المخبر عنه شيا محسوسا وذلك لان اهل الشرق والغرب لو اخبروا عن
حدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد خبرهم العلم اما اذا اخبروا عن وجود طمغاج افاد خبرهم العلم لان المخبر
عنه شي محسوس اذا عرفت هذا فنقول مهما حصل الشرطان وهو ان يبلغ المخبرون في الكثرة الى حد يمتنع

على الكذب وكان المخبر عنه شيا محسوسا كان هذا الخبر مفيدا للعلم اليقيني القسم الثاني ان يكون المخبرون
في الكيفية والكمية بالوصف الذي ذكرناه الا انهم لا يقولون انا شاهدنا ذلك الشي بل يقولون انا سمعنا قوما موصوفين
بالصفة المذكورة قالوا سمعنا ايضا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم قالوا شاهدنا الشي الفلاني فهذا القسم
من الخبر مفيد للعلم والشرطان المعتبران في القسم الاول معتبران هاهنا الا ان هاهنا شرطا ثالثا وهو ان يكون حال
جميع الطبقات في الكمية والكيفية مساوية لحال الطبقة الاولى في الكمية والكيفية على الوجه الذي ذكرناه اذا
عرفت هذا [illegible] بانا [illegible] العلم بوجود محمد عليه السلام وبكونه مدعيا للرسالة بالقسم الثاني من خبر التواتر
وتقريره وهو انا سمعنا اهل التواتر في عصرنا انهم قالوا سمعنا اهل التواتر في عصرنا وعلى هذا الترتيب نقله
اهل التواتر الى ان يصل هذا النقل بقوم قالوا انا شاهدنا محمد بن عبد الله وكان يقول اني رسول الله اليكم وقد عرفت
ان مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعي فعلمنا بهذا الطريق ان محمدا عليه السلام كان موجودا وانه كان يدعي انه رسول الله
صلى الله عليه وسلم واعلم ان من الناس من طعن في كون الخبر المتواتر مفيدا للعلم ولهم مقامان الاول يطعنون في
جميع اقسام التواتر واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى قالوا الكذب جايز على كل واحد من اهل التواتر
وحده فوجب ان يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ويدل عليه وجهان الاول ان هذا الاجتماع غير مانع
من هذا الجواز في حق الاثنين والثلثة والعشرة والماية والعقل لا يمكنه ان يشير الى حد معين يحكم بان الاجتماع
الحاصل في هذا العدد يمنع من جواز الكذب لان اي عدد فرضه العقل فان حال العدد الزايد عليه بواحد واثنين
وحال العدد الناقص عنه بواحد واثنين في ذلك على السوية واذا كان هذا الجواز ثابتا في الاحاد والحد
المانع من هذا الجواز مفقود وجب ان يقال ان ذلك الجواز ثابت حال الاجتماع امتنع القطع بان الكذب
لا يقع الثاني ان المتكلمين يقولون لما كان كل واحد من الحوادث له اول وجب في الكل ان يكون له اول
وكل العقلا يقولون اذا كان كل واحد من الزنج موصوفا بالسواد وجب في الكل ان يكونوا موصوفين بالسواد فكذا
هاهنا لما جاز الكذب على كل واحد من المخبرين وجب ان يكون هذا الجواز ثابتا في الكل الشبهة الثانية
وهي ان الانسان انما يقدم على الكذب لانه حصل في طبعه ارادة ان يكذب وحصول هذه الارادة في القلب اما ان
يكون من الله تعالى او من العبد او حدث لا عن محدث ومؤثر وعلى التقديرات الثلثة فكل ذلك جايز في حق كل
واحد من هؤلاء المخبرين ولم يكن حصول السبب في حق بعضهم مانعا ومنافيا من حصوله في حق الباقين واذا كان
الامر كذلك وجب القطع بانه لا يمتنع حصول ذلك السبب الداعي الى الكذب في حق الكل وبتقدير وقوع الاشتراك
في تلك الارادة وجب وقوع الاشتراك ~~في تلك الارادة وجب وقوع الاشتراك~~ في الكذب والمعلق على سبب جايز
الوجود كان هو ايضا جايز الوقوع فثبت ان اشتراك الكل في الكذب غير ممتنع البتة واذا ثبت هذا كان القطع
بان ذلك الجايز لم يقع خطا وبعيدا الشبهة الثالثة انه لما ثبت ان الكذب جايز على كل واحد منهم
حال الانفراد وثبت ان الاجتماع في المائة والمائتين غير رافع لذلك الجواز وانتم المستدلون فعليكم ان تذكروا

واحدا معينا ويذكروا انتهاء الاجتماع الى ذلك الحد المعين مانع من الكذب فهم مطالبون باقامة البرهان على ذلك واما نحن فيكفينا المطالبة لانا نحن السايلون وانتم المستدلون فهذه هي الشبهات التي يتمسك بها من طعن في التواتر على الاطلاق **المقام الثاني** الذين يسلمون صحة القسم الاول من التواتر وينازعون في القسم الثاني ويقولون لم قلتم ان القسم الثاني يفيد العلم وانتم في مسئلة النبوة انما تعولون على هذا القسم الثاني وتمسكوا في الطعن في هذا القسم خاصة بوجوه **الشبهة الاولى** ان العلم بصفة الشي مشروط بالعلم بذات ذلك الشي وهذه المقدمة تعينه اذا عرفت هذا فنقول مالم نعلم ان جميع الطبقات بيننا وبين الطبقة التي ... السلام كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في كون التواتر مفيدا للعلم لم يمكننا القطع بصحة هذا التواتر لكن العلم بكون هذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات اهل التواتر علم بصفة من صفاتهم وقد ثبت ان العلم بصفة الشي مشروط بالعلم بذاته فاذن لا يمكننا ان نعلم ان هذه الطبقات موصوفة بهذه الصفات الا اذا علمنا عدد تلك الطبقات ووجودهم لكنا لا نعلم البتة من الطبقات المتوسطة انها كم هي واذا كان كذلك كانت ذواتها مجهولة لنا واذا كانت الذوات مجهولة كانت الصفة مجهولة فلم يكن العلم بكونهم موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر حاصلا فوجب ان لا يحصل العلم بهذا الخبر **الشبهة الثانية** انا نرى المجوس على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون عن المعجزات العظيمة لزرادشت مع انه كان كذابا ساحرا عندكم وايضا اليهود على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون ان موسى عليه السلام قال ان شريعتي لا تصير منسوخة البتة وايضا النصارى على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون ان عيسى عليه السلام كان يقول ثالث ثلثة وبانه ابن الله ويخبرون ان اليهود صلبوا عيسى وقتلوه فان كان التواتر مفيدا للعلم فقد صحت هذه الاخبار ويلزم من صحتها الطعن في نبوة محمد عليه السلام وان كان غير مفيد للعلم فحينئذ خرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم لا يقال انما دفعنا هذه الاقوال لقيام الدلايل العقلية على انها باطلة واما التواتر عن وجود محمد عليه السلام وعن ادعايه الرسالة فانه لم تقم الدلالة على بطلانه فظهر الفرق لانا نقول هذا العذر يقوي كلامنا لان خبر التواتر لما حصل في تلك الصور ثم قامت الدلالة القاطعة على بطلانه فحينئذ ثبت ان الدلايل القاطعة قامت على بطلان خبر التواتر في هذه الصور واذا كان الامر كذلك ثبت انه لا يمكن الاستدلال بخبر التواتر على ان المخبر عنه حق وصدق **الشبهة الثالثة** الخبر المتواتر اذا كان خبرا عن الامور الماضية حصل فيه احتمال مانع من القطع واليقين وذلك الاحتمال هو ان يقال لعل واحدا القى الكذب على سبيل الارجاف ثم انه انتشر ذلك الارجاف واشتهر قليلا قليلا حتى امتلا العالم منه ونحن نشاهد ان مثل هذا الارجاف كثيرا ما يحصل في ... فاذا جاز ذلك في هذا الزمان فكذا في ساير الازمنة لا يقال كل ما كان كذلك فانه لا بد وان ينكشف لاخره انه كان ارجافا وكذبا لانا نقول لم قلتم انه لو كان الامر واقعا على هذا الوجه لوجب ان يصل الينا خبره اقصى ما في الباب ان يقال انه واقعة عظيمة والوقايع العظيمة يجب ان يصل الينا خبرها الا انا نقول هذه القاعدة منقوضة بصور منها ان رسول الله عليه السلام داوم على اداء الصلوة ثلثا وعشرين سنة ثم انه لم ينقل الينا شي من احوال الصلوة الا روايات

الاحاد ومع التعارض وبهذا السبب اختلف المجتهدون في كيفية ادا الصلوة اختلافا شديدا الى زمانه ومنها ان احوال عاد وثمود وساير الامم وساير ارباب الدول والملل كانت امورا عظيمة ثم انها خفيت وما وصلت الينا اقصى ان يقال طالت المدة بيننا وبينهم فخفيت الا ان هذا انما ينفع اذا ذكرتم في ضبط المدة الطويلة والمدة القريبة ضابطا معلوما حتى ان ما كان قريبا نحكم عليه بانه لا بد وان يكون معلوما لنا وما كان بعيدا لم يجب ذلك فيه الا ان ذكر هذا الضابط متعذر ممتنع فهذه جملة الوجوه التي يتمسك بها الطاعنون في التواتر **الجواب** اعلم ان العلماء اختلفوا في ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر ضروري او نظري والاختيار انه ضروري وذلك لان الضروري هو الذي اذا اشكل صاحبه فيه لا يتشكك ونحن نجرب انفسنا عند سماع هذه الشبهات التي ذكرتموها فنجدها جازمة بان محمدا عليه السلام كان موجودا وكان يدعي انه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الخلق ولا نجد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعنة في ذلك الجزم ولا قادحة فيه فثبت ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر علم ضروري فكانت هذه الشبهات طاعنة في الضروريات فلم يكن مستحقة للجواب لان ذلك الجواب يكون لا محالة نظريا فيتوقف الضروري عليه فيقع الدور وهو محال فعلمنا ان امثال هذه الشبه لا يستحق الجواب **المقدمة الثانية** ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه واعلم ان اعتماد المتكلمين في هذه المسيلة على ان القران معجز والقران ظهر على وفق دعواه فيلزم من هاتين المقدمتين ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه وهذا دليل طويل وفيه مباحثات كثيرة وقد استقصينا الكلام فيه في نهاية العقول واعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت له معجزات كثيرة سوى القران والعلماء افردوا في ذكرها كتبا وضبط القول فيها ان نقول معجزاته صلى الله عليه وسلم قسمان حسية وعقلية **اما الحسية** فثلثة اقسام **احدها** امور خارجة عن ذاته وثانيها امور في ذاته ثالثها امور في صفاته **اما القسم الاول** وهو الاشياء الخارجة عن ذاته فكانشقاق القمر وانجذاب الشجر وتسليم الحجر عليه ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وحنين الخشب وشكاية الناقة وشهادة الشاة المشوية واظلال السحاب قبل مبعثه وما كان من حال ابي جهل وصخرة حين اراد ان يضربها على راسه وما كان من شاة ام معبد حين مسح يده على ضرعها **واما القسم الثاني** وهو الاحوال العايدة الى ذاته فهو مثل النور الذي كان ينتقل من اب الى اب الى ان خرج الى الدنيا وما كان من الخاتم بين كتفيه وما شوهد من خلقته وصورته التي هي بحكم الفراسة دالة على نبوته **والقسم الثالث** ما يتعلق بصفاته وهي كثيرة ونحن نشير الى بعضها فالاول ان احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا البتة ولو صدر عنه الكذب مرة واحدة لاجتهد اعداوه في تشهيره واظهاره و الثاني انه ما اقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وهذا يدل على انه كان قوي القلب بمواعد الله تعالى حيث قال الله تعالى والله يعصمك من الناس وقال حسبك الله وقال الا تنصروه فقد نصره الله الرابع انه كان عظيم الشفقة والرحمة على امته قال الله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقال لعلك باخع نفسك على اثارهم وقال لا تحزن عليهم وقال عزيز عليه ما عنتم الخامس انه عليه السلام كان في اعظم الدرجات

في السخاوة حتى انه تعالى عاتبه عليها فقال ولا تبسطها كل البسط السادس انه ما بان للدنيا في قلبه وقع فان
قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم السابع انه عليه السلام
في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم الثامن انه مع على الطريقة المرضية من اول عمره الى اخره والكذب
المزور لا يمكنه ذلك واليه الاشارة بقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا وما انا من المتكلفين التاسع انه عليه السلام
كان مع اهل الدنيا والثروة في غاية الترفع ومع الفقرا والمساكين واهل الدين في غاية ...
مع انه كان في كل واحدة من هذه الصفات والاخلاق في الغاية القصوى من الكمال ... ولم
يتفق ذلك لاحد من الخلق فكان اجتماعها فيه في ذاته اعظم المعجزات اما المعجزة العقلية فهي ستة انواع
النوع الاول انه صلوات الله عليه انما ظهرت في بلدة ما كانوا من اهل العلم بل كان من بلد ما كان فيها احد من
العلماء بل كانت الجهالة غالبة عليهم ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام وكانت مدة تلك المسافرة
قليلة ولم يذهب احد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة حتى يقال انه عليه السلام تعلم العلم من ذلك الحكيم فاذا خرج
من مثل هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة انسان من غير ان مارس شيئا من العلوم ولا تلمذ لاحد من العلماء البتة ثم بلغ في
معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله واسمائه واحكامه هذا المبلغ العظيم الذي عجز جميع الاذكياء من العقلا
عن القرب منه بل اقر الكل بانه لا يمكن ان يزاد في تقرير الدلائل على ما ورد في القران ثم ذكر قصص الاولين وتواريخ
المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من الاعداء ان يقول انه اخطا في شي منها بل بلغ كلامه في البعد عن الريب والشك الى ان
قال عند مجادلتهم اياه قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى قوله فنجعل لعنة الله على الكاذبين وقال ذلك من انباء الغيب
نوحيها اليك ما كنت تعلمها ولا قومك من قبل هذا ولم يقدر احد ان يقول انه طالع كتابا او تلمذ لاستاذ وكانت هذه الاحوال
ظاهرة معلومة للاصدقاء وللاعداء على ما قال الله تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون وقال تعالى وما كنت تتلوا
من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون وقال فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون فكل من له
عقل سليم وطبع مستقيم علم ان هذه الاحوال لا تتيسر الا بالتعليم الالهي والهداية الربانية النوع الثاني
انه عليه السلام كان قبل اظهار دعوى الرسالة والنبوة ما كان يشرع في هذه المسايل الالهية وما كان يبحث عنها
وما جرى على لسانه قط حديث النبوة والرسالة والذي يدل على صحة قولنا انه لو اتفق له شروع في هذه المطالب
والمباحث قبل اظهار ادعا النبوة والرسالة لقالت الكفار له انك افنيت عمرك في التدبر والتامل و... الكلام
حتى قدرت الان على اظهارها ولما لم يذكر هذا الكلام احد من الاعدا مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفي نبوته علمنا
انه عليه السلام ما كان شارعا قبل اظهار النبوة في شي من هذه العلوم ومعلوم ان من انقضى من عمره اربعون سنة
ولم يخض في شي من هذه المطالب العلمية ثم انه خاض فيها دفعة واحدة واتى بكلام عجز الاولون والاخرون عن معارضته
بل قد انقضى الان قريب من ستمائة سنة وما جاء احد يمكنه ايهام المعارضة فصريح العقل يشهد بان هذا لا يكون الا
بسبب الوحي والتنزيل النوع الثالث انه عليه السلام تحمل في اداء الرسالة انواعا من المشاق والمتاعب ولم تتغير

مطلب
متجاوز از ... سال ...
در تاريخ ظهور حضرت ... ...

عن المنهج

من المنهج الاول البتة ولم يطمع في مال الحطام ولا في جاه بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ولم يظهر في عزمه فتور ولا
في اصراره ثم انه لما قهر الاعدا ووجد العسكر العظيم والدولة القاهرة القوية ونفذ امره في الاموال والارواح
لم يتغير عن منهجه الاول في الزهد في الدنيا والاقبال على الاخرة وكل من انصف علم ان المزور لا يكون كذلك فان المزور
انما روج الكذب والباطل على الخلق ليجد الدنيا فاذا وجدها ولم ينتفع بها كان ساعيا في تضييع الدنيا والاخرة
على نفسه وذلك مما لا يفعله احد من العقلا النوع الرابع من معجزاته العقلية انه عليه السلام كان مستجاب الدعوة
... قريشا لما بالغوا في ايذائه دعا عليهم فقال اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعل عليهم
سنين كسني يوسف فالله تعالى منع من انزال المطر عليهم فبطلت زراعاتهم وهلكت مواشيهم واستولى القحط
عليهم فجاوا وتشفعوا اليه حتى يسال الله تعالى انزال المطر عليهم فلما سال ذلك جاءهم المطر حتى خافوا الغرق فعادوا
وسالوه ان يدعو الله تعالى حتى ينزل المطر بقدر الحاجة فقال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الجبال والاكام
وبطون الاودية فاندفع ذلك البلاء عنهم الثاني انه عليه السلام لما كتب الى كسرى ملك العجم كتابا مزق الملك
كتابه وبعث اليه حفنة من التراب قال النبي عليه السلام مزق ملكه ثم قال للصحابة انه بعث بتراب بلده الينا وهذا يدل
على انا نملك بلاده ثم كان الامر كما قال النبي عليه السلام الثالث انه عليه السلام قال في حق عتبة بن ابي لهب اللهم
سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد الرابع انه عليه السلام دعا لابن عمه عبد الله بن عباس فقال اللهم فقهه
في الدين وعلمه التاويل فصار ابن عباس ببركة هذا الدعاء رئيس المفسرين الخامس ان الكفار لما وصلوا الى الغار
فهو عليه السلام قرا عليهم وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون فاولئك
الكفار كانوا ينظرون الى الغار وما كانوا يرون النبي عليه السلام يا ارض خذيه فغاصت قوايم فرسه في الارض
... النوع الخامس من دلائل نبوته وورود البشارة بمقدمه العزيز في التورية والانجيل والدليل على ذلك
انه ادعى ان ذكره موجود في التورية والانجيل وقال الله تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه
مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وقال حكاية عن المسيح ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال يا اهل الكتاب
لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون وقال الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ومعلوم انه لو كان
كاذبا في ذلك لكان هذا من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبوله ولا يليق بالعاقل ان يقدم على فعل يمنعه عن مطلوبه
ويسد عليه مقصوده من غير فايدة اصلا ولا نزاع بين العقلاء انه كان اعقل الناس واصدقهم النوع السادس
... اخباره عن الغيوب اما اخباره عن المغيبات الماضية انه عليه السلام اخبر عن وقايع المتقدمين من غير قراءة
كتاب ... ... اخباره عن الغيوب المستقبلة فهو على قسمين منه ما ورد في القران ومنه ما ورد
في الاخبار اما الذي ورد في القران فكثير احدها قوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر والسين في قوله سيهزم
للاستقبال والسورة مكية ثم انه حصل ذلك يوم بدر ثانيها قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطايفتين انها لكم
وقد كانت لهم ثالثها قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد وقد وقع ذلك لان المراد

من القوم اولي الباس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعي ابو بكر الى قتالهم وعند اخرين هم فارس وقد دعي عمر بن الخطاب
الى قتالهم رابعها قوله الم غلبت الروم في ادنى الارض وكان كما اخبر خامسها قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم ولا يمكن حمل الايات على الايات الدالة على التوحيد لانها كانت حاضرة وقوله سنريهم للاستقبال فلا بد وان
يكون المراد منه فتح القرى المحيطة بمكة وبقوله تعالى وفي انفسهم فتح مكة وقد وقع ذلك سادسها قوله تعالى ان الذي فرض
عليك القران لرادك الى معاد اي الى مكة وقد رده الله تعالى اليها سابعها قوله تعالى ليظهره على الدين كله وقد اظهر ثامنها
قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض مراد منه الصحابة الذين نزلت فيهم
ويدل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام وهذه الاية دالة على كون الصانع
تعالى عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عما سياتي ثم كان الامر كما اخبر وعلى كونه تعالى قادرا على كل الممكنات لانه
وعد بالنصرة التامة وقد وقعت وعلى نبوة محمد عليه السلام لانه استبد بذكر هذا الغيب فلا بد وان يكون ذلك من
عند الله تعالى وعلى خلافة الخلفاء الراشدين لانه تعالى قال ليستخلفنهم فوعد بالخلافة جمعا من الحاضرين في ذلك الوقت
واقل الجمع ثلاثة تاسعها قوله تعالى يا ايها الذين هادوا الى قوله ولا يتمنونه ابدا ثم كان كما اخبر عاشرها قوله تعالى ضربت
عليهم الذلة والمسكنة وظهور ذلك في اليهود معلوم فانه ما رفعت لهم راية قط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك فاهر
واما الاخبار عن الغيوب المستقبلة في غير القران فكثير احدها قوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها
ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها فكان الامر كما اخبر ثانيها قوله عليه السلام لعدي بن حاتم كيف بك اذا خرجت
الظعينة من اقصى اليمن الى اقصى الحيرة لا تخاف الا الله ثالثها انه عليه السلام اخبر اصحابه بموت النجاشي وصلى عليه
ثم شاعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم رابعها قوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله عنهما
في يوم صفين وهذا يدل على توحيد الله تعالى ونبوة محمد عليه السلام وخلافة علي رضي الله عنه الا انه خبر ودليل
خلافة ابي بكر رضي الله عنه قران والقران افضل من الخبر خامسها قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه اشقى الناس
عاقر الناقة والذي يخضب من هذه هذه يعني الذي يضرب على راسك فيخضب لحيتك من دم راسك ثم كان كما
قال فضرب علي راسه حتى قتل سادسها قوله لعلي ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين سابعها قوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فكان هذا اخبارا عن بقائهما بعده ثامنها قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون
سنة فكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر تاسعها ليلة الاسرا فانه اخبر قريشا عن امور فكانت كما اخبر
عاشرها قوله للعباس حين اسر افد نفسك وابني اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث فانك ذو مال
فقال لا مال عندي فقال اين المال الذي وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري
فللفضل كذا ولعبد الله كذا ولفلان كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم احد هذا غيري وانك
لرسول الله واسلم هو وعقيل واعلم ان معجزات رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كثيرة ولنكتف هنا بهذا القدر
فثبت بمجموع ما ذكرنا انه صلوات الله عليه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه اما المقدمة الثالثة

دو

٨٢

٧٠

ويبين ان كل من كان كذلك من مادة الخلق الذي يدل عليه وهو ان المعجز ... فلا ... تعالى
خلقه عقيب دعواه وخلق المعجز عقيب الدعوى يدل على تصديق المد...
ملكته فقام واحد وقال اني رسول هذا الملك الى اهل مملكته وقال يا ايها ال...
بخلاف عادتك فاذا فعل ذلك الملك في تلك الساعة فعلا بخلاف عادته
تصديق ذلك المدعي فكذا هنا ان محمدا عليه السلام قال يا ايها الناس
... الدعوى فاجعل القمر منشقا نصفين فاذا انشق القمر على
لاجل تصديقه فثبت ان خلق المعجزات على وفق الدعوى تصديق من الله تعالى
صادق فان قيل الكلام على هذه الدلالة من وجوه الاول
فعل خارق للعادة وهذا الكلام انما يصح لو كان انخراق العادات جا...
ممتنع ان تجويزه يفضي الى السفسطة فانا لو فتحنا هذا الباب لم نامن ان
صرفا وان يكون هذا الشخص الذي نشاهده شيخا هرما وان يكون ...
ولا ام ولكنا اذا شاهدنا زيدا لم نامن ان يكون الله تعالى خلق في هذه الساعة
وشكله وتخطيطه ومعلوم ان تجويز هذه الاشياء يفضي الى الجهالات
غير ممكن الاعتراض الثاني سلمنا ان انخراق العادات غير ممتنع الا ...
هذا السؤال من وجوه الاول نحن مما مر اما ان نثبت النفس النا...
الناطقة فلم لا يجوز ان يقال ان نفس النبي عليه السلام مخالفة لسائر النفوس
وخصيصتها التي باعتبارها امتاز عن سائر الخلائق وقدر على ما لم يقدر
باطل فلا بد وان نعترف ان لكل واحد من اشخاص الناس مزاجا مخصوصا و...
فلم لا يجوز ان يقال ما امتاز هذا الشخص عن سائر الاشخاص علة لكونه قا...
ان لكل انسان مزاجا مخصوصا ذلك المزاج يقتضي في ظاهره خلقا وفي باطنه
ان يقال تلك الخصوصية تكون مبدا لتلك القدرة المخصوصة وعلى هذا التقدير
... تعالى الوجه الثالث في تقرير هذا المقام هو ان تلك المعجزات لم تحصل لاجل خصوصية نفسه او خصوصية بدنه
... انواع الادوية كثيرة والاثار الصادرة عنها عجيبة كثيرة فلم لا يجوز ان يقال ان هذا المدعي وجد دواء
... يقتضي ظهور هذه الاثار والمعجزات عمن تناول ذلك الدواء الا ترى ان الناس يقولون ان اكل الدواء
الفلاني يزيد في الذكاء واكل الاخر يزيد القوة الفلانية فلم لا يجوز وجود دواء اخر يزيد في القوة الادراكية والفعلية
منتهية الى حد الاعجاز ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان هذا المعجز فعل الله تعالى الوجه الثالث لم لا يجوز ان
ظهور هذه المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وذلك لانا وان كنا لا نعرف مقادير عقول البشر وقدرهم الا انا

امام فخر در این کتاب ضمن بیان آراء مختلف چندین جا
توافق و اتحاد عقیده خود را با شیعه تصریح دارد من‌جمله:

المسئلة الثالثة والثلثون فی ان الملائکة افضل ام الانبیاء
مذهب اصحابنا والشیعه ورق ۹۹ سطر ۱۶

مسئلة التاسعه والثلثون که در امامت است از ورق ۱۱۴
تا ورق ۱۲۷ ادامه دارد بزرگترین و بالاترین قرائن است در شأن
و فضیلت خلاصه موجودات و فخر کائنات یعنی حضرت علی اعلی
صلی الله علیه و آله که از چنین دانشمند بی‌بدیل و علامه بی‌نظیر و عدیل میرزد
مانند بحر زخار موج زده و موج اول در ۵ فصل است و هر فصل شعبه‌ها و
جدول‌ها و نهرها که برای نمونه آنچه در هر فصل متفرع و منشعب شده میارم
ولیکن آب بحر و دریا را در کوزه و سبو چگونه میشود گنجانید بنابراین
به خلاصه و عصاره آن‌ها در صفحه ۱۲۵ سطر ۲۵ تا ۲۷ آمده برگزار
و برای درک و فهم مطلب باید به آنجا رجوع نمود و نتیجه گرفت
عقیده امامیت در این چند برگ با همه وجازت و اختصاری که دارد
از بسی مطولات که نوشته‌اند بهتر و کامل‌تر است و برای الزام و
افحام خصم از تیغ دو دم بسی سودمندتر است و چاپ و نشر آن
همچون قرآن بر همه فرض است یا علی خودت توفیقم ده

وبين ان كل من كان كذلك دون مادة فعلا الذي يدل عليه وهو ان المعجزه لما عجز الخلق منها كان ذلك فعلا لله تعالى
خلقه عقيب دعواه وخلق المعجزه عقيب الدعوي يدل على تصديق المدعي ومثاله انه اذا جلس الملك العظيم على سرير
ملكته فقام واحد وقال اني رسول هذا الملك الى اهل ملكته ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا في هذه الدعوى فافعل شيئا
مخالفا عادتك فاذا فعل ذلك الملك في تلك الساعه فعلا بخلاف عادته علم الحاضرون بالضروره انه انما فعل ذلك لاجل
تصديق ذلك المدعي فكذا ههنا ان محمدا عليه السلام قال يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ثم قال يا الهي ان كنت
[illegible] الدعوي فاجعل القمر منشقا بصفين فاذا انشق القمر علم كل احد بالضروره انه تعالي انما شقه بصفين
لاجل تصديقه فثبت ان خلق المعجزات على وفق الدعوي تصديق من الله تعالي لذلك المدعي وكل من صدقه الله تعالى فهو
صادق فان قيل الكلام على هذه الدلاله من وجوه الاول قول القايل انه ظهر على يد المدعي للرساله
فعل خارق للعاده وهذا الكلام انما يصح لو كان انخراق العادات جايزا ونحن نمنع هذا الجواز والدليل على انه
ممتنع ان تجويزه يفضي الى السفسطه فانا لو فتحنا هذا الباب لم نامن ان ينقلب الجبال ذهبا ابريزا وان ينقلب ماء البحر دما
صرفا وان يكون هذا الشخص الذي نشاهده شيخا هرما وان يكون هذا الشخص الذي نشاهده شيخ من غير اب
ولا ام ولكنا اذا شاهدنا زيدا لم نامن ان يكون الله تعالي خلق في هذه الساعه شخصا من غير اب ولا ام مثل زيد في صورته
وشكله وتخطيطه ومعلوم ان تجويز هذه الاشياء يفضي الى الجهالات ولما كان ذلك باطلا علمنا ان انخراق العادات
غير ممكن الاعتراض الثاني سلمنا ان انخراق العادات غير ممتنع الا انا نقول لم قلتم ان حصل بايجاد الله تعالي وتقرير
هذا السوال من وجوه الاول نحن بين امرين اما ان نثبت النفس الناطقه البشريه واما لا نثبتها فان اثبتنا النفس
الناطقه فلم لا يجوز ان يقال ان نفس النبي عليه السلام مخالفه لساير النفوس بالماهيه والحقيقه فهي لماهيتها المخصوصه
وحقيقتها التي باعتبارها امتازت عن ساير الخلايق قدرت على ما لم يقدر عليه غيره واما ان قلنا القول بالنفس الناطقه
باطل فلا بد وان نعترف ان لكل واحد من اشخاص الناس مزاجا مخصوصا وتركيبا مخصوصا قد امتاز به عن ساير الاشخاص
فلم لا يجوز ان يقال انما امتاز هذا الشخص عن ساير الاشخاص علته لكونه قادرا على الافعال التي يعجز عنها غيره الامر
ان لكل انسان مزاجا مخصوصا ذلك المزاج يقتضي في ظاهره خلقا وفي باطنه خلقا لا يحصلان البته في غيره فلم لا يجوز
ان يقال تلك الخصوصيه تكون مبدا لتلك القدره المخصوصه وعلى هذا التقدير لا يمكننا ان نعلم ان هذا المعجز هو فعل الله
تعالى الوجه الثاني في تقرير هذا المقام هو ان تلك المعجزات لم تحصل لاجل خصوصيه نفسه او خصوصيه بدنه
[illegible] ان انواع الادويه كثيره والاثار الصادره عنها عجيبه كثيره فلم لا يجوز ان يقال ان هذا المدعي وجد دوا
قوته [illegible] يقتضي ظهور هذه الاثار والمعجزات عمن تناول ذلك الدوا الا ترى ان الناس يقولون ان اكل الدوا
الفلاني يزيد في الذكا واكل الاخر يزيد القوة الفلانيه فلم لا يجوز وجود دوا اخر يزيد في القوه الادراكيه والفعليه
منتهيه الى حد الاعجاز ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بان هذا المعجز فعل الله تعالي الوجه الثالث لم لا يجوز ان
ظهور هذه المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين وذلك لانا وان كنا نعرف مقادير عقول البشر وقدرهم الا انا لا نعرف

[illegible] وقد دعي ابو بكر الى قتالهم وعند اخرين هم فارس وقد دعي عمر بن الخطاب
[illegible] في الارض وكان كما اخبر خامسها قوله تعالي سنريهم اياتنا في الافاق وفي
[illegible] التي على التوحيد لانها كانت حاضره وقوله سنريهم للاستقبال فلا بد وان
[illegible] تعالي وفي انفسهم فتح مكه وقد وقع ذلك سادسها قوله تعالي ان الذي فرض
[illegible] الله تعالي اليها سابعها قوله تعالي ليظهره على الدين كله وقد ظهر ثامنها
[illegible] الصالحات ليستخلفنهم في الارض مراد منه الصحابه [illegible]
[illegible] كانوا هم الخايفين في صدر الاسلام وهذه الايه داله على كون الصانع
[illegible] ثم كان الامر كما اخبر وعلى كونه تعالي قادرا على كل الممكنات لانه
[illegible] عليه السلام لانه استبد بذكر هذا الغيب فلا بد وان يكون ذلك من الوقت
[illegible] لانه تعالي قال ليستخلفنهم فوعد بالخلافه جمعا من الحاضرين في ذلك
[illegible] ولن قوله ولا يتمنونه ابدا ثم كان كما اخبر عاشرها قوله تعالي ضربت
[illegible] القوم فانه ما رفعت لهم رايه قط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك فاهم
[illegible] فكثير احدها قوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت مشارقها
[illegible] الامر كما اخبر ثانيها قوله عليه السلام لعدي بن حاتم كيف بك اذا خرجت
[illegible] الله ثالثها انه عليه السلام اخبر اصحابه بموت النجاشي وصلي عليه
[illegible] عليه السلام لعمار تقتلك الفيه الباغيه فقتل مع علي رضي الله عنهما
[illegible] نبوه محمد عليه السلام وخلافه علي رضي الله عنه لانه خبر ودليل
[illegible] الخبر خامسها قوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه اشقي الناس
[illegible] ضربه على راسك فيخضب لحيتك من دم راسك ثم كان كما
[illegible] الناكثين والقاسطين والمارقين سابعها قوله عليه السلام
[illegible] عن تقليهما بعده ثامنها قوله عليه السلام الخلافه بعدي ثلثون
[illegible] خلافه الخلفا الراشدين هذا القدر تاسعها ليله الاسرا فانه اخبر قريشا عن امور فكانت كما اخبر
عاشرها قوله للعباس حين اسره افد نفسك وابني اخيك عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث فانك ذو
مال فقال لا مال عندي فقال اين المال الذي وضعته بمكه عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري
فللفضل كذا ولعبد الله كذي ولفلان كذي فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم احد هذا غيري وانك
لرسول الله واسلم هو وعقيل واعلم ان معجزات رسول الله صلي الله عليه واله وسلم كثيره ولنكتف ههنا بهذا القدر
فثبت بمجموع ما ذكرنا انه صلوات الله عليه ادعي النبوه وظهرت المعجزه على وفق دعواه اما المقدمه الثالثه

مطلبی بنظرم رسید که باید نگاشت [illegible] آنچه
از همین کتابچه و صفحه‌ها عکسبرداری [illegible] و دیده‌ام [illegible]
در سوال [illegible] یعنی [illegible] ۲۸۷ تا ۱۱ [illegible]
[illegible] بوده که کتابچه را صفحه شماره کرده‌اند و اگر [illegible]
شماره خورده [illegible] و این [illegible]
[illegible]

مقادير عقول الشياطين وقدرهم فلعل هذه المعجزات حصل باعانة الشياطين ولعل الاخبار عن الغيوب حصل بالقا
الشياطين تلك الغيوب اليهم لا نقال هذا باطل من وجهين الاول ان الانبيا عليهم السلام فلو جعلنا الى لعن الشياطين
فكيف يليق بالشيطان ان يعينهم الثاني انا انما نثبت الجن والشياطين باخبار الانبيا عليهم السلام فلو جعلنا القول
بالجن والشياطين طاعنا في النبوة كنا قد ابطلنا الاصل بالفرع وذلك باطل لانا نجيب عن الاول بان الشيطان اذا
كان شغوفا باضلال الخلق وهذا الطريق يفضي الى حصول مقصوده لم يبعد ان يرضى بذلك اللعن لتحصيل هذا المقصود
لم وعن الثاني انا لا نحتاج في مقام السوال الى الجزم بوجود الجن والشياطين بل يكفينا مجرد الاحتمال ووجوده لا
لا يتوقف على القول بصحة النبوة **الوجه الرابع** ان محمدا عليه السلام كان يقول جبريل عليه السلام هو الذي ياتيني
بهذا القران وهذا المعنى مذكور في القران قال الله تعالى انه لقول رسول كريم اذا ثبت هذا فنقول فبتقدير ان يقال ان
جبريل عليه السلام غير معصوم عن القبايح لم يبعد ان يقال ان هذا القران كلامه وانه القاه على محمد عليه السلام
لقصد الاضلال والاغواء فلما لم يبطل هذا الاحتمال لم تثبت نبوة محمد عليه السلام فاذن القول بصحة نبوة محمد عليه
السلام موقوف على ثبوت عصمة جبريل عليه السلام الا انه لا طريق الى عصمة جبريل عليه السلام الا بصحة نبوة محمد عليه السلام
فتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا **الوجه الخامس** انه مذهب جمهور الصابية ان الافلاك والكواكب
احيانا ناطقة وان هذه الكواكب قد يتكلم مع بعض الناس ويختار من الناس شخصا واحدا ويبعثه الى الخلق على سبيل الرسالة
فقبل ابطال هذا الاحتمال بالدليل كان الشك قايما فلعل مظهر هذه المعجزات هو الكواكب المخصوصة **الوجه السادس**
ان المنجمين اتفقوا على ان لاتصالات الكواكب اثارا عجيبة في هذا العالم فلم لا يجوز ان يقال الرسول عليه السلام كان
اعلم الناس بالنجوم فعلم انه سيحدث اتصال عجيب في الفلك وله تاثير عجيب في هذا العالم فصبر حتى جاء وقت ظهور ذلك الاثر
وادعى النبوة في ذلك الوقت فوقع ذلك الاثر العجيب على وفق دعواه وظن الناس انه معجز خلقه الله تعالى وما كان الامر كذلك
الوجه السابع ان الفلاسفة يثبتون للافلاك والكواكب عقولا مجردة ونفوسا ناطقة فلكية ونفوسا سماوية
فلكية فلم لا يجوز ان يكون المظهر لهذه الخوارق شيئا من هذه الاشياء عقلا او نفسا **الوجه الثامن** ان المنجمين اتفقوا
على ان لسهم السعادة اثرا قويا في تقوية الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ولسهم الغيب اثرا قويا في كون
الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات ونحن وان كنا لم نعلم بالدليل صدقهم في هذه المقالة الا ان الاحتمال قايم
فبتقدير ان يكون ما قالوا حقا لم يمكنا ان نقطع بان ظهور المعجزات من الله تعالى ولا ان نقطع بان اخبار الانبيا عليهم
السلام عن المغيبات بوحي الله تعالى بل جاز ان يكون لقوة هذين السهمين في طوالعهم فثبت بهذه الوجوه
انه لا يمكن القطع بان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى **الاعتراض الثالث** ولين سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى فلم
قلتم ان الله تعالى انما فعلها لاجل غرض التصديق وتقريره من وجهين الاول انكم اقمتم الدلايل القاهرة على
انه يمتنع ان يكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بشيء من الاغراض والمقاصد واذا كان كذلك امتنع القول بانه تعالى
انما خلق هذه المعجزات لاجل غرض التصديق الثاني انا نقول الفعل اما ان يكون موقوفا على الداعي واما ان لا يكون فان

كان

كان موقوفا على الداعي كان الجبر لازما على ما قررناه في مسالة خلق الاعمال واذا لزم الجبر كان الباري تعالى هو الخالق للكفر
والمعاصي هو الذي فعل القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب هذه القبايح واذا كان الامر كذلك لم يكن الاضلال
ممتنعا في حق الله تعالى واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اظهر هذا المعجز على يد هذا الكاذب لاجل الاضلال
واما ان قلنا الفعل غير موقوف على الداعي فحينئذ لا يبعد ان يقال انه تعالى خلق هذا المعجز لا لغرض اصلا وحينئذ لا
يمكن الاستدلال بخلق المعجز على الصدق **الاعتراض الرابع** ولين سلمنا ان افعال الله تعالى معللة برعاية الاغراض
الا انكم لم قلتم انه لا غرض لله تعالى ولا مقصود له في خلق هذه المعجزة الا التصديق وهذا المدعى وما الدليل على هذا
الحصر ثم انا نذكر وجوها اخر على سبيل التبرع **الاول** ان جملة هذه الافعال الموافقة للعادات لا بد وان يكون لها
اول فانه ثبت ان العالم محدث فحدوث كل واحد منها في المرة الاولى يكون على خلاف العادة ثم انه تعالى جعل ذلك دايما
مستمرا فيما بعد ذلك فكذا هاهنا لم لا يجوز ان يقال انه سبحانه وتعالى اراد ان يبدا باحداث هذا الفعل الخارق للعادة
ثم انه تعالى يديمه بعد ذلك ويجعله عادة مستمرة وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون هذا الذي حدث هو ابتدا عادة ويصير
مستمرة بعد ذلك **الثاني** يجوز ان يكون حدوث هذا الشي على سبيل العادة الا انه عادة لا يحصل الا في
ازمنة متطاولة وذلك لان دور الفلك الثامن لا يتم عند بعضهم الا في مدة ستة وثلثين الف سنة وعلى هذا يكون العادة
المستمرة المطردة هو ان كل كوكب يحصل في كل ستة وثلثين الف سنة في موضع معين من الفلك فمن نظر الى حصوله في
ذلك الوقت ظن انه خارق للعادة ومن عرف الوضع المقتضي لذلك علم انه عادة متطاولة فكذا هاهنا يجوز ان يقال
هذا الذي حدث انما يثبت على وفق عادة متطاولة **الثالث** انه لما انشق القمر على السماء فلعل انسانا اخر في
جانب اخر من الارض ادعى النبوة وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة في هذا الوقت فهو تعالى انما اظهر في ذلك الوقت
تصديقا لذلك الانسان لا لهذا الانسان **الرابع** ان هذا الانسان لما ادعى الرسالة على سبيل الكذب وطلب
من الله تعالى اظهار المعجزة فالله تعالى اظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يصير ذلك موهما لكونه صادقا الا انه لما تقرر
في عقل المكلف انه يجوز ان يكون غرض الله تعالى منه شيئا اخر سوى التصديق وكان خلق هذا المعجز يجري مجرى
انزال المتشابهات وخلق الاوهام الموردة للشبهات وكان المقصود منها انه يصعب الاحتراز عنها فاذا احترز
المكلف عنها مع صعوبة الاحتراز عنها كان ثوابه اعظم وعلى الجملة فمن الذي يمكنه ان يعرف جميع اقسام حكم الله تعالى
في خلق الاشيا وحينئذ كان الجزم بانه لا غرض لله تعالى في هذا الفعل الا هذا الوجه الواحد حكما من غير دليل **الاعتراض**
[illegible] هب ان غرضه من خلق هذه المعجزات ان يستدل به على انه تعالى صدقه فلم قلتم انه يمكن الاستدلال
تو[illegible] تعالى خالق الكفر في قلب الكافر وخلق ما يوجب الكفر ليس بابعد منه وعلى هذا التقدير
لا يمكن الاستدلال بالمعجز على كون المدعي صادقا فهذا مجموع الاعتراضات في هذا المقام ثم قال المنكرون **فاما ما**
عولتم عليه من الدليل على ان المعجز يدل على الصدق فحاصل الكلام فيه انكم ادعيتم ان في الشاهد اقدام الملك
على الفعل الخارق للعادة يدل على كونه مصدقا للمدعي في دعواه واذا ثبت ذلك في الشاهد فحينئذ يقيسون الغايب

عليه فلنبحث عن كل واحد من هذين المقامين المقام الاول فنقول لا نسلم ان ظهور ذلك الفعل من الملك يدل
على انه يصدق المدعي في دعواه بل لا يمتنع ان يدوم ذلك فاما ان يدل عليه قطعا فهذا ممنوع وذلك لان اقصى ما في الباب ان
يقال انه حصل ذلك عند ذلك الطلب ولم يفعله قبل ذلك الطلب فحصل الدوران بينهما وجودا وعدما والدوران
وجودا وعدما يدل على العلية الا انا نقول قد بينا ان الدوران وجودا وعدما لا يدل على العلية قطعا والذي يحقق
ذلك انه لا يبعد ان يقال لما التمس ذلك المدعي من ذلك الملك ان يحرك قلنسوته فانه حصل في ذلك الوقت سبب اخر اشتغل
بان يحرك الملك قلنسوته لاجله لا لاجل طلب المدعي اما لاجل ان عقربا وقع على قلنسوته في ذلك الوقت او لا
من تلك القلنسوة في ذلك الوقت او لاجل ان انسانا اخر اشار اليه اشارة اقتضت ان يحرك الملك قلنسوته وبالجملة فالمعلوم
انه لا بد للملك من غرض في تحريك القلنسوة فاما انه لا غرض الا تصديق هذا المدعي فهذا لا شك انه ظاهر فاما القطع فلا
سبيل اليه المقام الثاني هب انه ثبت هذا المعنى في الشاهد فكيف يقيسون الغائب عليه وطريق السؤال
عليه من وجهين الاول ان القياس لا يفيد اليقين لاحتمال ان ما لاجله وقعت المفارقة بين الاصل والفرع كان
معتبرا في الاصل بما نعا في الفرع الثاني انا عارفون باحوال ذلك الملك وباخلاقه وشمايل افعاله فلا جرم تمكنا ان
نعرف انه انما فعل ذلك الفعل لاجل ذلك الغرض واما انواع حكم الله تعالى في افعاله ومخلوقاته فليس لاحد سبيل الى
معرفتها ولا قدرة لاحد على الاطلاع عليها ولهذا قال تعالى ما اشهدتهم خلق السموات والارض واذا كان الامر كذلك
فكيف يمكن قياس افعال الله تعالى على افعال العباد هذا جملة الكلام في السؤال الجواب قوله اولا
انخراق العادات محال قلنا قد بينا ان الخرق والالتيام على الاجرام الفلكية جايزان وايضا بينا ان ما يصح على
جسم يصح على ساير الاجسام قوله ثانيا لم قلتم ان موجد هذه المعجزات هو الله تعالى قلنا قد بينا فيما تقدم انه
لا موثر الا قدرة الله وعلى هذا التقدير يسقط الوجوه الثمانية التي ذكرتموها قوله ثالثا افعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض قلنا فرق بين العلة والمعرف ونحن لا ندعي ان خلق المعجز انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجز معرف قيام
التصديق بذات الله تعالى فكما ان هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بسبب الوضع والاصطلاح على المعاني القايمة
بذات المتكلم فكذلك هذه الافعال الخارقة للعادة اذا حصلت عقيب الدعوى صارت دالة على قيام التصديق
بذات من فعل المعجز قوله رابعا يحتمل ان يكون المقصود من خلق المعجزات امورا اخر سوى التصديق قلنا
لا نسلم بل هو متعين لكونه دالا على حصول التصديق والدليل عليه ان موسى عليه السلام لما قال الهي ان كنت صادقا
في ادعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفا في الهوا فوق روسهم ثم ان القوم يشاهدون انهم كلما اسوا به ... اعرضوا
عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب من ان يسقط عليهم فعند هذا يعلم كل احد بالضرورة ان المقصود ... هذا الاظلال
تصديق المدعي في ادعا الرسالة قوله خامسا اذا كان الكفر والفسق بخلق الله تعالى فحينيذ بطل الاستدلال
بالمعجز على الصدق قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان هذا السوال كما انه لازم علينا فهو ايضا لازم
على المعتزلة وذلك لانه انما يقبح من الله تعالى اظهار المعجز على يد الكاذب اذا كان الغرض من خلق المعجز تصديق المدعي

اما بتقدير ان يكون الغرض فيه ... سوى التصديق لم يقبح ذلك ولما ثبت انه لا يبعد ان يكون لله تعالى اغراض اخر
في خلق المعجز سوى التصديق لزمهم ان يحكموا بانه لا يقبح اظهاره على يد الكاذب لا يقال اظهار المعجز على وفق دعوى الكاذب
قبيح مطلقا لانه ان كان الغرض من خلقه هو التصديق فلا شك في قبحه وان كان الغرض منه شيئا اخر سوى التصديق
لكن خلقه مقارنا لدعوى الكاذب يوهم ان الغرض منه تصديقه وفعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح ايضا لانا نقول
ان كان ما يوهم القبيح قبيحا وجب ان ... ... ات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحا وبالاتفاق انه واقع وليس
الا انه انما لم يقبح لانه وان كان موهما لباطل الا ان فيه احتمال ان يراد الله تعالى منه غيره ايضا اشعر به ظاهره فلو
قطع المكلف بحمله على ذلك الوجه الباطل مع انه في نفسه محتمل لغير ذلك الوجه لكان التقصير من المكلف حيث جزم لا في
موضع الجزم فكذا ههنا الله تعالى اذا اظهر المعجز على وفق الدعوى في حق الكاذب فهو وان كان توهم ان المراد منه تصديق
ذلك المدعي الا انه يحتمل ان يكون المراد القا هذه الشبهة حتى يحترز المكلف بان الغرض منه تصديق المدعي لكان التقصير
منه لا من الله تعالى حيث قطع لا في موضع القطع واعلم انه لا جواب على اصول المعتزلة عن هذه المعارضة الوجه الثاني
في الجواب عن هذا السوال انا نقدم على ذلك ذكر المقصود مقدمة فنقول ان الشي قد يكون جايز الوقوع في نفسه ومع ذلك
فانا نعلم علما ضروريا انه غير واقع الا ترى انا نجوز دخول شخص في الوجود من غير ابوين ونجوز ان يدخل في الوجود شيخا
بماهره من غير سن الطفولية والشباب والكهولة ثم انا اذا ابصرنا انسانا شيخا علمنا بالضرورة انه تولد من الابوين
وانه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا وكذا القول في جميع الامور العادية اذا عرفت هذا فنقول انا قد بينا ان دلالة
المعجز على ان خالق المعجز يصدق المدعي معلومة بالضرورة كما ضربنا من المثال في اظلال الجبل اقصى ما في الباب ان
يقال عندكم يجوز ان يكون المعجزة مخلوقة لغرض اخر وهو الاضلال الا انا نقول ان الشي اذا علم وجوده بالضرورة لم يكن
تجويز نقيضه قادحا في ذلك العلم الضروري كما بيناه في هذه المقدمة اما قوله سادسا انكم اثبتم الحكم في الشاهد
بالدوران ثم قستم الغايب عليه قلنا ليس الامر كذلك بل نقول ان دلالة المعجزة على الصدق امر معلوم بالضرورة والمقصود
من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان هذا المعنى معلوم لا انا نقيس صورة على صورة فهذا غاية الكلام في ...
الدليل اما منكروا النبوة فقد احتجوا بوجوه الشبهة الاولى قالوا التكليف باطل فالبعثة ايضا
باطل اما المقدمة الاولى وهي ان التكليف باطل فقد احتجوا عليه بوجوه الاول ان الجبر حق فالتكليف
باطل انما قلنا ان الجبر حق وذلك لانا بينا في مسلة خلق الاعمال ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى واذا كان الامر كذلك فحال
... تعالى تلك الافعال لا يتمكن العبد من ترك الفعل وحال ما لا يخلقها فيه لا يتمكن من الفعل فثبت ان على هذا
... يقدر على الفعل ولا على الترك وانما قلنا انه لما كان الجبر حقا كان التكليف باطلا
لانا نعلم ببديهة العقل ان من قيد يدي انسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم القاه من شاهق جبل ثم يقول له قف في الهوا
والا عذبتك عذابا موبدا فان هذا يستقبح في بداية العقول ولو انه كلف الاعمى بنقط المصاحف وكلف المغلول
ان يطير في الهواء فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك في بداية عقولهم ويقطعون بان هذا لا يليق بحكمة احكم الحاكمين

مثبت بما ذكرنا ان الخبر حق وثبت انه متى كان الخبر حقا كان التكليف باطلا الثاني ان الباري تعالى عالم
بجميع المعلومات فالشي الذي يحصل به التكليف اما ان يكون معلوم الوقوع او معلوم اللاوقوع فان كان معلوم
الوقوع كان واجب الوقوع والتكليف به عبث وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع وكان التكليف به ظلما
فثبت ان القول بالتكليف باطل وربما ذكروا هذا الكلام في معرض اخر وهو ان المقصود من التكليف حصول الثواب
فان ذلك الثواب معلوم الوقوع فحينئذ لا حاجة الى فعل الطاعة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع
فحينئذ لا فايدة في فعل الطاعة الثالث ان التكليف اما ان توجه حال استوا الداعي الى الفعل والترك
او حال رجحان احدى الداعيين على الاخرى اما حال الاستوا فمحال لان الفعل ترجيح وحصول الرجحان حال
حصول الاستوا بين النقيضين واما حال الرجحان فمحال ايضا لان الراجح واجب والمرجوح ممتنع على ما بينا تقرير
هذه المقدمة في مواضع فان وقع التكليف بالراجح كان ذلك تكليفا بايقاع شي واجب الوقوع وان كان بالمرجوح
كان ذلك تكليفا بايقاع شي ممتنع الوقوع وتمام تقرير هذا الوجه قد تقدم في مسلة خلق الاعمال الرابع
ان التكليف لا فايدة فيه البتة فكان عبثا غير لايق بحكمة الحكيم انما قلنا انه لا فايدة فيه لان تلك الفايدة ان عادت الى
المعبود لزم ان يكون في محل النفع والضر والزيادة والنقصان وهو محال وان عادت الى العايد فهو ايضا باطل لان جميع
الفوايد محصورة في امرين اما اللذة والسرور او ما يكون مفضيا اليهما واما دفع الالم ودفع الغم او ما يكون مفضيا
اليهما والمعبود تعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد بدون واسطة التكليف فكان توسيط التكليف عبثا
واذا ثبت هذا فظاهر ان العبث لا يليق بحكمة الحكيم الخامس ان تكليف من علم انه يكفر او يفسق غير لايق
بالحكمة لان المكلف به ان دخل في الوجود لزم تجهيل المعبود وان لم يدخل في الوجود لزم استحقاق العبد العقاب
وفعل شي لا فايدة له الا احد هذين الامرين المحذورين لا يليق بالحكمة السادس ان التكليف يقتضي شغل القلب
بتلك الاعمال واشتغال القلب بغير الله يمنع عن الاستغراق في معرفة الله ومحبته وكل ما كان مانعا من المعرفة والمحبة
كان تركه من اوجب الواجبات فثبت بهذه الوجوه الستة ان القول بالتكليف باطل واذا ثبت هذا كان القول
بالبعثة ايضا باطلا لانه لا فايدة في البعثة الا توجيه التكاليف على الخلق فاذا كان المقصود باطلا كان التبع اولى بالبطلان
الشبهة الثانية لمنكري النبوات ان الافعال اما ان يكون حسنها معلوما او يكون قبحها معلوما او لا يعلم
حسنها ولا قبحها فان كان حسنها معلوما فعلناه ولا حاجة بنا في ذلك الا تعريف الشرع وان كان قبحها معلوما
تركناه وان لم نعلم لا حسنها ولا قبحها فهذا الشي اما ان يكون فعله اضطراريا كالتنفس في الهوا وما يجري مجراه او
ان لا يكون كذلك فان كان فعله اضطراريا كان مجوزا لا محالة لان تكليف ما لا يطاق لا يليق بالحكمة وان لم يكن
فعله اضطراريا وجب علينا تركه لان مثل هذا الشي لا حاجة بنا الى فعله وفي فعله خطر واحتمال ضرر وكل ما كان
كذلك اقتضى العقل تركه فثبت بما ذكرنا ان جملة احكام الافعال في الفعل والترك معلوم لنا واذا كان الامر كذلك
لم يكن في بعثة الرسل فايدة فيكون البعثة عبثا والعبث غير جايز على الحكيم الشبهة الثالثة لمنكري النبوات

الاشاهد

انا نشاهد في الشرايع افعالا غير لايقة بالحكمة مثل اعمال الحج ومثل ايقاع الفرق بين المتشابهات فانهم خصصوا انسانا
معينا بغاية التعظيم من غير سبب وخصصوا اوقاتا معينة بعبادات معينة مع ان ساير الاوقات مساوية لها وذلك لان اليوم
الاخير من رمضان واليوم الاول من شوال يومان متلاصقان متشابهان من جميع الوجوه ثم خصصوا احدهما بحرمة
الافطار والثاني بحرمة الصوم وذكروا من امثال هذه المسايل كثيرا الشبهة الرابعة وهي شبهة اليهود ان النسخ
باطل لوجوه الاول ان موسى عليه السلام لما بلغ شرعه الى امته فاما ان يقال انه بين شرعه مويدا او يقال انه
بين ان شرعه منقطع لانه لو بين ذلك وشرح لامته لوجب ان يصير ذلك معلوما لامته على سبيل التواتر فيلزم ان يكون
العلم بكون شرعه منقطعا مساويا للعلم باصل شرعه ولو كان كذلك لما قدر اليهود على انكار هذا المعنى لان ما ثبت بالتواتر
لا يمكن انكاره ومعلوم انه ليس الامر كذلك لان اليهود مع اختلافهم في مشارق الارض ومغاربها اتفقوا على ان الامر
ليس كذلك ولا جايز ايضا ان يقال انه عليه السلام بين ذلك الشرع ولم يبين انه دايم او منقطع لانه لو كان كذلك
لوجب ان لا يجب بمقتضى شرعه شي من الاعمال الا مرة واحدة لان مقتضى الامر المطلق الفعل مرة واحدة لا التكرار و
بالاجماع هذا باطل ولما بطل هذان القسمان تعين القسم الاول وهو انه عليه السلام لما بلغ شرعه الى امته بين انه دايم
واذا كان كذلك وجب ان يكون شرعه دايما والا لزم نسبة الكذب اليه وانه باطل وايضا فلو جاز فيه ان يقال انه
عليه السلام وان اخبر ان شرعه دايم لكنه لم يدم فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا عليه السلام اخبر ان شرعه دايم ثم انه لا يدوم
ومعلوم ان هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرايع وهو باطل الثاني انه تعالى لو امر بشي ثم نهى عنه لدل ذلك على البدا
وهو غير جايز لا يقال لم لا يجوز ان يقال المصالح تتبدل بحسب اختلاف الاوقات كالطبيب يامر المريض بشرب شربة مخصوصة
ثم انه بعد ذلك ينهاه عنها لانا نقول هذا انما يقبل فيما يظهر في تبديله اثر وفايدة كما ذكرتم من تبديل العلاج بالعلاج وهنا
ليس كذلك فان تحويل العباد من السبت الى الجمعة وتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة لا نرى فيه البتة فايدة واثرا
فظهر الفرق الثالث ان جملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ينقلون عن موسى عليه السلام
انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والخبر المتواتر مفيد للعلم وقول عليه السلام حجة وتقرير هذا
الامر ان لزم الطعن في شرع محمد عليه السلام فهذا مجموع شبهات المنكرين الجواب عن الشبهة الاولى
من وجهين الاول ان الخصم يقول القول بالتكليف باطل فهذا منه تكليف باعتقاد بطلان التكليف فكان
كلامه متناقضا الثاني وهو الجواب الحقيقي ان مذهبنا ان التكليف حاصله يرجع الى حرف واحد وهو
انه علامة [illegible] فان من صدر عنه الفعل الذي كلف به كان ذلك علامة على الثواب
ومن لم يصدر عنه [illegible] ذلك [illegible] نزول العقاب وليس لاحد اعتراض على الله تعالى في انه لم خصص هذا
بالثواب وذاك بالعقاب اما الشبهة الثانية فجوابها انا نقول ان العقل كافي في التعريف لكن لم لا يجوز ان يكون الفايدة
في البعثة تاكيد ذلك التعريف ولهذا السبب اكثر الله تعالى من ذكر الدلايل على التوحيد مع ان الواحد منها كان كافيا واما
الشبهة الثالثة فجوابها ظاهر على انكار الحسن العقلي لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما على

تسليم الحسن والقبح العقليين فجوابه ان وجه الحسن فيها على التفصيل وان لم يكن معلوما الا ان وجه القبح ايضا فيها غير معلوم فلا يبعد ان يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة وان كنا لا نعرفه واما الشبهة الرابعة فجوابها لم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام بين ان شرعه منقطع محدود وكان ذلك معلوما بالتواتر من دينه الا ان قوما هلكوا بالكلية في زمان بخت نصر وهان الباقي اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع هذا النقل قوله النسخ يدل على البدا قلنا لا نسلم فانه لا يمتنع اختلاف الاحكام لاختلاف المصالح قوله لا تاثير لتحويل العبادة من يوم السبت الى يوم الجمعة قلنا كما لم نعلم وجه الحكمة بالتفصيل في هذا

علم الحكمة فيه فسقط الاستدلال قوله اليهود نقلوا قول موسى ... لازم تمسكوا بالسبت ...

السموات والارض قلنا بينا ان تواترهم منقطع فلا يفيد العلم وبالله التوفيق المسيلة الثانية والثلثون في عصمة الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم اعلم ان الاختلاف في هذه المسلة واقع في اربعة مواضع الاول ما يتعلق بالاعتقاد ... اجتمعت الامة على انهم معصومون عن الكفر والبدعة الا الفضلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبياء عليهم السلام وذلك لان عندهم يجوز صدور الذنب عنهم وكل ذنب كفر عندهم فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم اما الروافض فانهم يجوزون عليهم اظهار كلمة الكفر على سبيل التقية الثاني ما يتعلق بتبليغ الشرايع والاحكام من الله تعالى واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب لا بالعمد ولا بالسهو والا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرايع الثالث ما يتعلق بالفتوى واجمعوا على انه لا يجوز تعمد الخطا فاما على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه الرابع ما يتعلق بافعالهم واحوالهم فقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكباير والصغاير الثاني انه لا يجوز منهم تعمد الكبيرة البتة اما تعمد الصغيرة فهو جايز بشرط ان لا يكون منفرا اما اذا كان تعمد الصغيرة منفرا فذلك لا يجوز عليهم مثل التطفيف بما دون الحبة وهذا قول اكثر المعتزلة الثالث انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطا اما السهو والنسيان فجايزان عليهم ثم انهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان لما ان علومهم اكمل فكان الواجب عليهم المبالغة في التحفظ الخامس انه لا يجوز الكبيرة والصغيرة لا بالعمد ولا بالتاويل ولا بالسهو ولا بالنسيان وهذا مذهب الروافض واختلفوا ايضا في وقت وجوب هذه العصمة فقالت الروافض انها من اول الولادة الى اخر العمر وقال الاكثرون ان هذه العصمة انما تجب في زمان النبوة وما قبل النبوة فهي غير واجبة وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي علي الجبايي والذي نقوله ان الانبياء عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن الكباير وعن الصغاير بالعمد اما على سبيل السهو فهو جايز ويدل على وجوب العصمة وجوه الحجة الاولى ... استحقاق الذم عاجلا والعقاب اجلا اشد من حال عصاة الامة ... باطل ... الملازمة ان اعظم نعم الله تعالى على العباد ... والنبوة وكل من كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش وصريح العقل يدل عليه ثم يوكده من النقل وجوه احدها قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ... من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ثانيها ان المحصن يرجم وغيره يجلد ثالثها ان العبد يحد نصف

حد الحر وثبت بما ذكرنا انه لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذم العاجل والعقاب الاجل فوق حال جميع عصاة الامة الا ان هذا باطل بالاجماع فان احدا لا يجوز ان يقال ان الرسول احسن حالا عند الله واقل منزلة من كل واحد من اللصوص والزنود وهذا يدل على عدم صدور الذنب عنهم الحجة الثانية لو صدر الذنب عنهم لما كانوا مقبولي الشهادة لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت والتوقف في قول شهادة الفاسق الا ان هذا باطل فان من لم تقبل شهادته في الحبة كيف تقبل شهادته في الاديان الباقية الى يوم القيمة وايضا الله تعالى يشهد بان محمدا عليه السلام يشهد على الكل يوم القيمة قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومن كان شهيدا لجميع الانبيا يوم القيمة كيف يكون بحال لا تقبل شهادته في الحبة الحجة الثالثة لو صدر الذنب عنهم لوجب زجرهم لان الدلايل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة لكن زجر الانبيا غير جايز لقوله تعالى ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فكان صدور الذنب عنهم ممتنعا الحجة الرابعة لو صدر الفسق عن محمد عليه السلام لكنا اما ان نكون مامورين بالاقتدا به وهو باطل لان الامر بالفسق لا يجوز على الحكيم او لا نكون مامورين بالاقتدا به وهو ايضا باطل لقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولما كان صدور الفسق عنه يفضي الى هذين الباطلين كان صدوره عنه محالا الحجة الخامسة لو صدرت المعصية عن الانبيا عليهم السلام لوجب ان يكونوا موعودين بعذاب جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولكانوا ملعونين لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وباجماع الامة هذا باطل فكان صدور المعصية عنهم باطلا الحجة السادسة انهم كانوا يامرون بالطاعات وترك المعاصي فلو تركوا الطاعات وفعلوا المعصية لدخلوا تحت قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون ومعلوم ان هذا في غاية القبح وايضا اخبر الله عن رسوله انه نزه نفسه عن ذلك فقال وما اريد ان اخالفكم الى ما انهيكم عنه الحجة السابعة انه تعالى قال في صفة ابرهيم واسحق ويعقوب انهم يسارعون في الخيرات والالف واللام في صيغة الجمع تفيد العموم فيدخل تحت لفظ الخيرات فعل كل ما ينبغي وترك كل ما لا ينبغي وذلك يدل على انهم كانوا فاعلين لكل الطاعات وتاركين لكل المعاصي الحجة الثامنة قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذان اللفظان اعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جملة الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاخيار الا في كذا والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدلت هذه الاية على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور وهو ينافي صدور الذنب عنهم ونظيره قوله تعالى الله يصطفي من الملايكة رسلا ومن الناس وقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقال في حق ابرهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال في حق موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار ولا يقال الاصطفا لا يمنع من فعل الذنب بدليل قوله ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق قسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم عايد الى قوله من عبادنا الا ...

قوله اصطفينا لان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب الحجة الـ[illegible] قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين استثنى المخلصين عن اغوايه واضلاله ثم انه تعالى شهد على ابرهيم
واسحق ويعقوب انهم من المخلصين حيث قال انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقال في حق يوسف انه من
عبادنا المخلصين فلما اقر ابليس انه لا يغوي المخلصين وشهد الله بان هولاء من المخلصين ثبت ان اغوا ابليس
ووسوسته ما [illegible] اليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم الحجة الـ[illegible] قال الله تعالى
[illegible] فاتبعوه الا فريقا من المومنين فذلك القوم الذين لم يتبعوا ابليس اما ان يقال انهم [illegible]
[illegible] عليهم السلام او غيرهم فان كانوا غير الانبيا لزم ان يكونوا افضل من الانبيا لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم
و[illegible] الـ[illegible] على النبي باطل بالاجماع فوجب القطع بان اوليك الذين لم يتبعوا ابليس هم الانبيا عليهم السلام
وكل من اذنب فقد اتبع ابليس فدل هذا على ان الانبيا عليهم السلام وكل من اذنب فقد اتبع ابليس فدل هذا على ان الانبيا
عليهم السلام ما اذنبوا البتة الحجة الحادية عشر انه تعالى قسم المكلفين الى قسمين حزب الشيطان كما قال اولئك
حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وحزب الله كما قال تعالى اوليك حزب الله الا ان حزب الله
هم المفلحون فحينئذ يلزم ان يكون كل واحد من امة الامة قوله تعالى من الانبيا ولا شك في بطلان ذلك الحجة الثانية عشر
ان اصحابنا بينوا ان الانبيا افضل من الملايكة وسنقيم الدلالة على ان الملايكة ما اقدموا على شي من الذنوب فلو صدرت
الذنوب عن الانبيا لامتنع ان يكونوا زايدين في الفضل على الملايكة لقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار الحجة الثالثة عشر قال الله تعالى في حق ابرهيم اني جاعلك للناس
اماما والامام هو الذي يقتدى به فلو صدر الذنب عن ابرهيم لكان امته مخلق به في ذلك الذنب واجباو انه باطل الحجة
الرابعة عشر قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وكل من اقدم على الذنب كان ظالما لنفسه لقوله تعالى
فمنهم ظالم لنفسه اذا عرفت هذا فنقول ذلك العهد الذي حكم الله تعالى بانه لا يصل الى الظالمين اما ان يكون هو عهد
[illegible] او عهد الامامة فان كان الاول فهو المقصود وان كان الثاني فالمقصود ظاهر لان عهد الامامة اقل درجة من
عهد النبوة فاذا لم يصل عهد الامامة الى المذنب العاصي فبان لا يصل عهد النبوة اليه اولى الحجة الخامسة عشر
روي ان خزيمة بن ثابت شهد على وفق قول النبي عليه السلام مع انه ما كان عالما بتلك الواقعة فقال عليه السلام كيف
شهدت مع انك ما كنت عالما بكيفية الواقعة فقال خزيمة اني اصدقك فيما تخبر عنه من [illegible] فلا
اصدقك في هذا القدر فلما ذكر ذلك صدقه النبي عليه السلام ولقبه بذي الشهادتين ولو كان الذنب [illegible]
عليهم السلام لما كانت شهادة خزيمة في تلك الواقعة جايزة [illegible] ما من ذكر الدلايل [illegible]
عليهم السلام ولنذكر الان ما دل على عصمة الملايكة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قوله تعالى في
صفة الملايكة يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يومرون فقوله [illegible] ما يومرون تتناول جميع الملايكة في
فعل جميع المامورات وترك جميع المنهيات لان كل ما نهي عن فعله فقد امر بتركه الحجة الثانية قوله تعالى

في صفة الملايكة بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الحجة الثالثة قوله تعالى يسبحون الليل
والنهار لا يفترون ومن كان هكذا كذلك لم يصدر عنه الذنب الحجة الرابعة الملايكة رسل الله لقوله تعالى
جاعل الملايكة رسلا والرسول معصوم لقوله تعالى في تعظيم رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته فهذا مجموع الدلايل
على عصمة الانبيا والملايكة عليهم السلام واعلم ان شبهات المخالفين في هذا المسئلة كثيرة ونحن نذكرها على
سبيل الاختصار [illegible] الاولى قصة الملايكة وللمخالفين فيها شبهات اربعة الشبهة الاولى التمسك بقوله
تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فقد احتجوا من عشرة اوجه احدها ان قوله اجعل [illegible]
والاعتراض على الله تعالى من اعظم الذنوب ثانيها انهم طعنوا في بني ادم وهذا الطعن غيبة والغيبة من الذنوب العظيمة
ثالثها ان حكمهم على البشر بالفساد والقتل لا يجوز ان يقال انهم عرفوه بالوحي لانه تعالى انما اراد لعزاز ادم و[illegible]
فكيف يليق بذلك اطلاع الاعدا على العيوب فثبت انهم قالوا ذلك عن الظن والحسبان وذلك ذنب لقوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيا وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم رابعها انهم لما طعنوا في بني ادم مدحوا انفسهم
فقالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقالوا انا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا اللفظ يدل على انهم كانوا يقولون
نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا وكل ذلك عجب والعجب من معظمات الذنوب لقوله عليه السلام ثلث مهلكات
الى قوله واعجاب المرء بنفسه خامسها انهم ذكروا عن انفسهم الطاعة وما ذكروا ان ذلك حصل بتوفيق الله واعانته
وهذا غرور وهو من الذنوب سادسها انه تعالى قال لهم انبئوني باسماء هولاء ان كنتم صادقين يدل على انهم قد ذكروا
كلاما وكانوا كاذبين فيه سابعها قوله تعالى حكاية عنهم قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وهذا الكلام لا شك
انه اعتذار ولولا تقدم الجرم والا لما احتاجوا الى هذا الاعتذار ثامنها قوله تعالى للملايكة الم اقل لكم اني اعلم غيب
السموات والارض وهذا الكلام يدل على انهم كانوا شاكين في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات تاسعها قوله
تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وهذا الكلام يدل على انهم فعلوا فعلا كانوا يكتمونه وذلك يقتضي كونه ذنبا
اذ لو كان طاعة لما احتاجوا الى كتمانه عاشرها روي عن ابن عباس قال انه تعالى امر ابليس مع عسكر بمحاربة
الجان ثم لما قال بعد ذلك اني جاعل في الارض خليفة قالوا المخلوق ربنا اي شي يسا فلن يخلق ربنا خلقا افضل منا وهذا
هو المراد بقوله واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وهذا يدل على انهم وصفوا الله تعالى بانه لا يقدر على شي افضل
منهم ويدل على غاية الغرور والعجب وكل ذلك من الذنوب الكبيرة فهذا شرح وجوه استدلال من نكر عصمة الملايكة
بهذه الاية الجواب ان الايات التي تمسكنا بها في عصمة الملايكة صريحة في المقصود وهذه الوجوه التي ذكر[illegible]
[illegible] المحتمل لا يعارض الصريح واما الاجوبة المفصلة عن هذه الوجوه فهي مذكورة في كتاب التفسير الشبهة
الثانية قالوا ان ابليس كان من الملايكة ثم انه صدر عنه الكفر [illegible] الفسق انما قلنا انه كان من الملايكة لوجهين الاول
قوله تعالى فسجد الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى والاستثنا لا يكون الا من الجنس الثاني انه لو لم يكن من الملايكة لكان
امر الله تعالى بالسجود غير متناول له فوجب ان لا يحصل له صفة الذنب بترك السجود فضلا عن الكفر الجواب

لا نسلم ان ابليس كان من الملائكة ويدل عليه وجوه **الاول** ان ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملائكة لقوله تعالى ويوم
نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن
وجب ان يكون الجن جنسا اخر غير الملائكة لان الاية تدل على انهم ما كانوا يعبدون الملائكة بل كانوا يعبدون الجن **الثاني**
ان ابليس له ذرية لقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني والملائكة لا ذرية لهم لان الذرية لا يكون الا عند اجتماع الذكر
والانثى وليس [illegible] الملائكة انثى لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا **الثالث** [illegible] مخلوق من النار قال الله
[illegible] خلقتني من نار والملائكة مخلوقون من النور لما روي عن عايشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام انه قال
[illegible] الملائكة من النور ولان من المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل في الاشتقاق لانهم خلقوا من الروح او من الريح
[illegible] لا الكفر رسل الله تعالى لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسول الله لا يكون كافرا لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل
رسالاته اما [illegible] تمسك بالاستثنا **فجوابه** ان الاستثنا من غير الجنس كثير في القران قوله لو لم يكن ملكا لما كان امر الملائكة
متناولا له **قلنا** لم لا يجوز ان يقال انه كان من الجن الا انه من وقت صغره اختلط بالملائكة وتربى فيما بينهم وعظم قدره هنالك
وصار في الظاهر كانه منهم فلا جرم الامر المتوجه على الملائكة يتناوله **الشبهة الثالثة** تمسكوا بقصة هاروت وماروت
والقصة مشهورة **الجواب** ليس الامر كما يقال في تلك القصة الخبيثة بل الحكمة في انزالهما ان السحرة كانوا يلقون الغيب الارض
من الشياطين وكانوا يلقونه فيما بين الخلق كان ذلك تشبيها بالوحي النازل على الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى امرهما بالنزول الى
حتى يعلما كيفية السحر للناس حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الانبياء وبين كلام السحرة واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عنهما انما نحن
فتنة يعني نحن انما نعلمكم السحر لتتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة وبين السحر فلا ينبغي ان تستعملوا هذا السحر في اغراضكم الباطلة
فانكم ان فعلتم ذلك كفرتم فالحاصل انه تعالى انما انزلهما ليحصل بسبب ارشادهما الفرق بين الحق والباطل وبين المعجزة والسحر و الجهال
قلبوا القصة وجعلوا ذلك سببا للطعن في هذين المعصومين وذلك جهل عظيم **الشبهة الرابعة** التمسك بقوله تعالى
في صفة الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وهذا مشعر بان هذا الخاطر خطر ببال بعضهم **الجواب**
انه [illegible] لفعل لا يدل على صدور ذلك الفعل عنهم كما ان قوله تعالى لمحمد عليه السلام ولا تطع الكافرين وقوله لئن اشركت ليحبطن
عملك لا يدل على انه اطاع الكافرين وعلى انه اشرك بالله **القصة الثانية** قصة ادم عليه السلام وفيها شبهتان **الاولى**
قصة زلة ادم عليه السلام وتمسكوا بهذه القصة من سبعة اوجه **الاول** قوله تعالى وعصى ادم والعاصي اسم ذم فدل
هذا على انه صاحب الكبيرة **الثاني** قوله تعالى فغوى والغواية من الكباير **الثالث** انه عليه السلام تاب لقوله فتلقى
ادم من ربه كلمات فتاب عليه وقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه والتوبة عبارة عن الندم على المعصية فان كان
صادقا في ذلك فقد صدر الذنب عنه وان كان كاذبا فيه كان [illegible] مذنبا لان الكذب ذنب الرابع انه [illegible]
ارتكب المنهي عنه لقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة [illegible] ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الخامس انه
تعالى سماهما ظالمين لقوله تعالى فتكونا من الظالمين وهو سمى نفسه [illegible] حيث قال ربنا ظلمنا انفسنا السادس
ان ادم عليه السلام اعترف بانه لولا مغفرة الله لكان من الخاسرين حيث قال وان [illegible] لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين

وهذا الآية [illegible] صاحب الكبيرة السابع انه انما اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله لقوله تعالى فازلهما
الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه وهذا يدل على انه صاحب الكبيرة **الجواب** لم لا يجوز ان يقال هذه الواقعة
انما وقعت قبل النبوة ثم الذي يدل على ان الامر كذلك وجوه **الاول** قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى ثم اجتباه ربه
فتاب عليه وهدى دل هذا على ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة ثم للتراخي الثاني لما دلت هذه الدلايل
على صدور الذنب ودلت الدلايل التي ذكرناها على ان الانبياء عليهم السلام لا يصدر الذنب عنهم حال كونهم انبياء لم يبق هنا
وجه التوفيق الا ان يحمل هذه الواقعة على ما قبل النبوة الثالث انه لو كان رسولا قبل تلك الواقعة لكان اما ان يقال انه رسول
الملائكة وهو باطل لان الملائكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا والرسول لا يحتاج الى رسول اخر او الى البشر وهو ايضا
باطل لانه ما كان معه في الجنة من البشر الا حوا وان الخطاب ثابت لهما من غير واسطة ادم بدليل قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فان
هذا الخطاب خطاب معهما ابتدا او كان رسولا من غير مرسل اليه وهو ايضا باطل قطعا فثبت انه عليه السلام قبل هذه الواقعة
ما كان موصوفا بالرسالة والنبوة **الشبهة الثانية** تمسكوا بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة الى قوله فتعالى الله
عما يشركون قالوا فالنفس الواحدة هي ادم وزوجها المخلوق منها هي حوا وهذه الكنايات باسرها عايدة اليهما فوجب ايضا
ان يكون قوله جعلا له شركا فيما اتاهما فتعالى الله عما يشركون عايدا اليهما وهذا يقتضي صدور الشرك منهما **الجواب**
لا نسلم ان النفس المذكورة في الاية هو ادم عليه السلام وليس في الاية ما يدل عليه بل نقول هذا الخطاب لقريش والاشراف
منهم ال قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما اتاهما الله ما طلبا من الولد الصالح
السوي سميا اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي فالضمير في قوله تعالى يشركون لهما ولاعقابهما
القصة الثالثة قصة نوح عليه السلام وفيه شبهتان **الشبهة الاولى** انه قال ان ابني من اهلي وقال تعالى انه ليس من
اهلك انه عمل غير صالح وهذا يدل على كونه كاذبا في قوله ان ابني من اهلي **الجواب** المفسرون اختلفوا في هذا الابن
على ثلثة اقوال الاول انه كان ابنا لصلبه لقوله تعالى ونادى نوح ابنه ثم اختلفوا في قوله انه ليس من اهلك فمعنى ليس من اهلك
الذين وعدتك ان انجيهم معك وقيل ليس من اهل دينك وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير الثاني انه كان ابن امراته
لاختلاطه بابنايه واهل بيته اطلق عليه اسم الابن كما ان ابليس لاختلاطه بالملائكة اطلق عليه اسم الملك والدليل على ما ذكرنا قوله ان ابني
من اهلي ولم يقل مني وهذا مروي عن الباقر الثالث انه ولد على فراشه من غير رشده وهو خطا لانه يجب تنزيه الانبياء من مثل
هذه الفضيحة **الشبهة الثانية** ان سوال نوح عليه السلام كان خطا من وجهين الاول قوله تعالى فلا تسالن ما ليس لك
به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين الثاني انه تعالى قال انه عمل غير صالح وفيه قراتان قرا الكسايي على لفظ الماضي والمعنى
انه [illegible] عملا غير صالح والباقون بالرفع والتنوين [illegible] الاول مرجوح لانه يقتضي اضمار الموصوف وانه خلاف الاصل فثبت القراة
الثانية والهاء في قوله انه ضمير فيكون عايدا الى مذكور سابق وهو السوال واما الابن لا يجوز عوده الى الابن لان الابن لا يجوز
وصفه بانه عمل غير صالح بل يكون ذا عمل غير صالح فيقتضي الاضمار وهو خلاف الاصل فوجب ان يكون الضمير عايدا الى السوال
فثبت ان ذلك السوال كان غير صالح **الجواب** لا نسلم انه عليه السلام دعا لابنه مطلقا بل بشرط الايمان لانه

ثم قال الله تعالى فلا تسألن ما ليس لك به علم ولم قال اني اعظك ان تكون من الجاهلين ولم قال نوح اني اعوذ [illegible] ان اسألك ما ليس
لي به علم لانا نقول لا يمتنع ان يكون نوح نهي عن ذلك وان لم يقع ذلك الفعل منه كما ان رسولنا عليه السلام نهي عن الشرك في قوله
لئن اشركت ليحبطن عملك وان لم يقع ذلك منه قوله ثانيا الموصوف بانه عمل غير صالح هو السوال قلنا لا نسلم بل هو صفة
الابن والتعويل في ابطال هذا الاحتمال على ان الاضمار خلاف الاصل دليل ضعيف والادلة الدالة على عصمة الانبياء
اقوى من ذلك [illegible] المصير الى اثبات هذا الاضمار توفيقا بين هذه الاية والايات الدالة على ثبوت العصمة القصة
الرابعة قصة ابرهيم عليه السلام وفيها ثمان شبهات الشبهة الاولى قوله تعالى هذا ربي الجواب ذكر هذا
سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك كالواحد منا اذا اراد ان يبطل القول بقدم الاجسام فيقول الولا الجسم قديم اي هكذا تقو
[illegible] متغير افكذا هنا قال هذا ربي اي هكذا يقولون ثم قال لا احب الافلين اي لو كان ربا
لما تغير الشبهة الثانية قوله بل فعله كبيرهم وهذا كذب الجواب من وجوه الاول ان قصد ابرهيم ما كان الى
ان ينسب ذلك الفعل الصادر عنه الى الصنم وانما قصد بتقريره لنفسه على اسلوب تعريضي وهذا كما لو قال صاحبك
وقد كتبت كتابا بخط حسن وانت مشهور بحسن الخط انت كتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط ولا يقدر الا على
خرمشة فاسدة فقلت له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عنك واثباته للامي
لان اثباته والامر داير بينكما للعاجز استهزاء به واثبات للقادر ثانيها ان ابرهيم عليه السلام غاظته تلك الاصنام حين ابصرها
مرتبة فكان غيظه من كبيرها اشد لما راى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب في استهانته وحطه
لها والفعل كما يسند الى مباشره فقد يسند الى الحامل عليه ثالثها يجوز ان يكون فيه وقف عند قوله كبيرهم ثم يبتدي
فيقول فسلوهم والمعنى بل فعله كبيرهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم الشبهة الثالثة قوله فنظر نظرة
في النجوم فقال اني سقيم التمسك بها من وجهين الاول ان النظر في علم النجوم حرام الثاني ان قوله اني سقيم كذب
[illegible] لا نسلم ان النظر في علم النجوم حرام مطلقا بل من نظر فيها واستدل بها على توحيد الله تعالى كان ذلك
اعظم الطاعات ولهذا السبب استحق ابرهيم عليه السلام المدح بالنظر في النجوم وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا
وايضا فلعل الله تعالى اخبر الخليل عليه السلام انه مهما طلع النجم الفلاني فانك تمرض فنظر في النجوم فلما راى قربه قال
اني سقيم وايضا فلعله نظر في النجوم تشبها باهل زمانه في الظاهر وحكم بانه سيسقم ايهاما للقوم انه انما حكم بهذا الحكم
بناء على النجوم اما الوجه الثاني وهو قولهم اني سقيم كذب فجوابه من وجوه الاول لا نسلم [illegible] كان سقيما
في تلك الساعة الثاني لعله لما عرف انه سيصير سقيما في الزمان الثاني [illegible] اني اكون سقيما [illegible]
ذلك الوقت كما انك اذا علمت انك ستصير محموما وقت [illegible] اني محموم وتعني به اني اكون محموما بعد
الثالث لعله اراد به انه سقيم القلب والمراد ما في قلبه [illegible] الغم بسبب عنادهم الشبهة الرابعة قوله تعالى
فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا يدل على انه [illegible] في الدليل الاول الجواب
فيه ابحاث لطيفة مذكورة في كتاب اسرار التنزيل والذي نقوله هنا ان الدليل كان شيئا واحدا وهو حدوث ما لا

نقدر [illegible] انه هو يدل على [illegible] اخر غير الخلق ثم هذا المعنى له امثلة احدها الاحياء والاماتة الثاني طلوع الشمس من شرقها
فهذا [illegible] انتقال من مثال الى مثال لا ان الدليل في واحد في الحالين الشبهة الخامسة قوله تعالى رب ارني كيف تحيي الموتى
قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي الجواب ليس في الاية ما يدل على ان هذه الطمانينة [illegible] فيما ذا وهو يحتمل
وجوها احدها ان النبي اذا جاءه الملك يحتاج الى ان يظهر الملك على كونه صادقا معجزة والا [illegible] فرق بينه وبين
الشيطان فلعله طلب الاحياء والاماتة من جبريل ليعرف انه صادق في كونه رسولا من الله تعالى [illegible] ليطمئن قلبه على ذلك
ثانيها ما روي عن جعفر الصادق ان الله تعالى اوحى اليه اني اتخذ انسانا خليلا وعلامته اني احيي واميت [illegible] فلما اتى
ابرهيم عليه السلام انواع الطاعات وقع في قلبه انه ربما كان ذلك الانسان انا فطلب الاحياء والاماتة حتى انه ان [illegible]
قلبه على ان ذلك الخليل هو لا غيره ثالثها ان يقال وقعت هذه الواقعة قبل النبوة رابعها ان الغرض تكثير الدلائل [illegible] العلم
ابعد عن الشكوك الشبهة السادسة ان ابرهيم عليه السلام استغفر لابيه لقوله تعالى حكاية عن ابرهيم سأستغفر
لك ربي ولقوله واغفر لابي انه كان من الضالين وابوه كان كافرا لقوله تعالى واذ قال ابرهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما
الهة اني اراك وقومك في ضلال مبين والاستغفار لاجل الكفار غير جائز لقوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا
ان يستغفروا للمشركين ولقوله تعالى قد كانت لكم اسوة حسنة في ابرهيم الى قوله الا قول ابرهيم لابيه لاستغفرن لك
فامرهم بالتاسي بابرهيم عليه السلام الا في هذا الفعل فثبت ان هذا معصية الجواب كل المقدمات
مسلم الا قوله لا يجوز الاستغفار للكافر فلنا عنه جوابين احدهما ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرايع ولعل ابرهيم
عليه السلام لم يجد في شرعه ما يمنع منه فلا جرم استغفر لابيه ولما منعه الله منه سكت ثانيهما انه عليه السلام انما استغفر
لابيه لانه كان يتوقع منه الايمان فلما ايس منه ترك الاستغفار ويدل عليه قوله تعالى فلما تبين له انه عدو لله تبرا منه
الشبهة السابعة تمسكوا بقوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك والدعا طلب وطلب الحاصل محال وقوله تعالى
واجنبني وبني ان نعبد الاصنام فلولا جواز ذلك عليه والا لما طلب من الله ان يعصمه منه ولقوله والذي اطمع ان يغفر
لي خطيئتي يوم الدين وهذا تصريح باثبات الخطيئة الجواب لا نزاع بين الامة انه لا يجوز [illegible] على الانبيا
عليهم السلام بعد نبوتهم فكانت هذه الاية محمولة على هضم النفس واظهار الخضوع الشبهة الثامنة انه عليه السلام
قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام والله تعالى ما اجاب دعاءه في هذا المقام فكان هذا اكثر المنصب الجواب لفظ بني
وان كان [illegible] على البعض وايضا الولد الكافر لا يسمى ابنا لقوله تعالى في حق نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح
[illegible] الخامسة قصة يعقوب عليه السلام وفيها ثلث شبهات الشبهة الاولى ان يعقوب لم رجح
[illegible] على ساير اولاده في [illegible] تلك المفسدة بسبب ذلك الترجيح الجواب ميل القلب لا يكون في
القدرة وايضا انه لم يعلم ان ذلك القدر من الترجيح [illegible] تلك المفسدة العظيمة الشبهة الثانية ان اخوة يوسف
وصفوا اباهم بالضلال العظيم [illegible] لفي ضلالك القديم الجواب ليس المراد منه الضلال في الدين
بل العدول عن الصواب [illegible] ما وصفوه بذلك فقد وصفوه بانه غير مصيب في افعاله ومن اعتقد في الرسول الحق

فقد كفر فيلزم القول بتكفير اخوة يوسف لانا نقول الحكم بالكفر والاسلام امر شرعي فلعله ما كان كفرا في دينهم او يقال
كان مرادهم وصف يعقوب بالغلو في الحب وليس ذلك بذنب لان هذا ليس في قدرته فلم يكن وصفهم اياه بذلك قدحا منهم
في العصمة الشبهة الثالثة لم اسرف في البكاء حتى ابيضت عيناه من الحزن ومن شان الانبيا التجلد والتصبر
الجواب البكاء على المصائب مندوب وليس بواجب وترك المندوب ليس بمعصية وايضا فلانه عليه السلام انما كان
يظهر من حزنه شيئا قليلا والذي كان يخفيه اكثر من ذلك القصة السادسة قصة يوسف عليه السلام وفيها شبهات الشبهة
الاولى [illegible] الى العبودية ولم يشرح للقوم حال نفسه الجواب من وجوه احدها لعله ما كان نبيا في ذلك
الوقت فلما خاف على نفسه من القتل صبر على الرق ثانيها انه لم يظهر الحرية لانه امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع فلعل الله تعالى
امره بالسكوت في ذلك الوقت كما امتحن ابرهيم واسحق بالنار والذبح ثالثها لعله عليه السلام شرح لكم ذلك لكنهم لم يلتفتوا
اليه الشبهة الثانية قصته مع زليخا وهي قوله تعالى ولقد همت به وهم بها لولا ان راي برهان ربه الجواب ان كل
من له تعلق بتلك الواقعة فقد شهدت على طهارة يوسف عليه السلام وبراءته عن التهم فاحدها ان زوج المراة شهد بذلك
قال انه من كيدكن ان كيدكن عظيم يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك انك كنت من الخاطئين ثانيها الشهود
قوله تعالى وشهد شاهد من اهلها ان كان قميصه قد من قبل فصدقت الاية ثالثها قول نساء مصر وقلن حاش لله ما علمنا عليه
من سوء رابعها قول يوسف عليه السلام هي راودتني عن نفسي وفي اية اخرى رب السجن احب الي مما يدعونني اليه وفي اية
اخرى ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب وان الله ولو قصد المعصية فقد خانه بالغيب خامسها اعتراف زليخا بذلك ولقد
راودته عن نفسه فاستعصم وفي اية اخرى انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين سادسها شهادة رب السموات
والارض بذلك وهو قوله تعالى وراودته التي هو في بيتها عن نفسه وفي اية اخرى كذلك لنصرف عنه السوء
والفحشاء انه من عبادنا المخلصين سابعها اقرار ابليس بان يوسف كان مبرا عن تلك التهم لانه قال فبعزتك
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاقر انه لا تعلق له بالمخلصين والله تعالى شهد بان يوسف من المخلصين
كا[illegible] انه من عبادنا المخلصين فهذا الطعن الذي قاله اهل الحشو باطل من كل الوجوه فان كان الحشوي على دين الله
وجب عليه ان يقبل قول الله تعالى وشهادته وان كان على دين ابليس وجب عليه ان يقبل قول ابليس اذا ثبت هذا فنقول
الهم هو العزم ولا يمكن تعلق العزم بذاتها لان الذات حال بقائها لا يتعلق الارادات بها بل لا بد من تعلق العزم
باحداث فعل في تلك الذات وذلك الفعل غير مذكور فليس القول بان المراد هو الهم بالزنا اولى من القول بان المراد
هو الهم بفعل اخر ولنا فيه وجهان الاول ان يحمل ذلك على انه عليه السلام هم بان يدفعها عن نفسه لا يقال
فاية على هذا التاويل في قوله لولا ان راي برهان ربه فان دفعها عن النفس واجب والبرهان لا يصرف
عنه لانا نقول يجوز ان يكون لما هم بدفعها اراه الله [illegible] برهانا على انه ان اقدم على ما هم به اهلكه اهلها او قتلوه
او انها تدعي عليه المراودة على القبيح وتنسب اليه انه دعاها الى نفسه وضربها لاجل امتناعها منه فاخبر تعالى انه
صرف بالبرهان عنه السوء والفحشاء اللذين هما القتل والمكروه الظن القبيح واعتقاده فيه الثاني

دم على التقديم والتاخير ولقد همت به لولا ان راي برهان ربه لهم بها وهذا يجري مجرى قولهم قد
كنت هلكت لولا ان تداركتك واستبعد الزجاج هذا الجواب من وجهين الاول انه لا يجوز تقديم جواب لولا الثاني
ان جوابه يكون باللام كقوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه الجواب لا نسلم انه [illegible] التقديم والدليل
عليه قوله تعالى ان كادت لتبدي به لولا ان ربطنا على قلبها فلو لم يجعل المقدم على لولا جوابا لكا[illegible] ما محذوفا واذا
وقع التعارض بين ان يكون جوابها محذوفا وبين ان يكون جوابها مقدما عليها فلا شك ان المقد[illegible] لا يقال فاي
فائدة في قوله وهم بها لولا ان راى برهان ربه اذ لم يحصل هناك هم لانا نقول الفائدة فيه الاخبار عن ان ترك
لعدم حصول الرغبة في النساء لكنه ترك ذلك مع الرغبة انقيادا لامر الله وطلبا للثواب الشبهة الثالثة
قول يوسف عليه السلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الجواب المراد الدعاء والميل الا [illegible]
الشبهة الرابعة ان حبس يوسف في السجن كان معصية فلم قال يوسف رب السجن احب الي مما يدعونني اليه ومحبة
المعصية معصية الجواب انه عليه السلام لم يقل اني احب هذا الحبس بل قال لما وقع التعارض بين الفاحشة
وبين هذا الحبس فهذا الحبس اولى الشبهة الخامسة لم جعل السقاية في رحل اخيه الجواب الغرض منه التسبب
الى ان تحبس اخوه عنده ويجوز ان يكون ذلك بامر الله تعالى وروي انه عليه السلام اعلم اخاه بذلك ليجعل طريقا الى حبسه
عنده وعلى هذا الوجه لا يكون ذلك سببا لادخال الغم في قلب اخيه فاما نداء المنادي بانهم سارقون ففيه وجوه
الاول لعل ذلك النداء ما كان بامره بل نادى بذلك واحد من القوم لما فقدوا الصواع الثاني هب انه كان بامره لكنه
لم يناد بانكم سرقتم الصواع بل نادى بانكم سارقون ولعل المراد انهم سرقوا يوسف من ابيه الثالث لعل المراد من الكلام
الاستفهام وان كان ظاهره الخبر والمعنى أئنكم لسارقون فاسقط الف الاستفهام كما في قوله هذا ربي الشبهة
السادسة لم لم يعلم اباه بخبره حتى زال غمه الجواب لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا للامر على يعقوب
الشبهة السابعة قوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا وكيف رضي بان يسجدوا له وذلك محذور من
وجهين الاول ان السجود لغير الله لا يجوز الثاني ان استخدام الابوين لا يجوز الجواب المعنى وخروا [illegible]
سجدا لله فان من فقد ولده ثم وجده فانه يسجد لله تعالى شكرا لنعمة الوجدان لا يقال هذا التاويل يفسده قوله تعالى
يا ابت هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا وتلك الرؤيا هي قوله اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم
لي ساجدين لانا نقول لا نسلم فان تاويل رؤياه بلوغه الى ارفع المنازل فلما راى ابويه على اشرف الاحوال في الدار
[illegible] ذلك مصداقا للرؤيا المتقدمة القصة السابعة قصة ايوب عليه السلام وهي انه تعالى حكى
[illegible] انه قال اني مسني الشيطان [illegible] الا [illegible] الاجزاء كالعقاب وهذا يدل على تقديم الذنب الجواب
انه تعالى مدحه في اخر الاية بقوله تعالى انا و[illegible] انه اواب واذا كان اخر الاية مدحا امتنع ان يكون
اول الاية ذما فثبت ان المراد [illegible] تلك الوساوس من الوحشة التي كان يلقيها الشيطان القصة الثامنة
قصة شعيب عليه السلام فانه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لنخرجنك يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا

او لتعودن في ملتنا قال اولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا في ملتكم بعد اذ نجانا الله [...] وهذا
اعتراف من شعيب بانه تعالى خلصه عن ملتهم التي هي الكفر وايضا امتنع من العود الى تلك الملة وهذا يدل على
انه كان فيها **الجواب** يحتمل ان تلك الملة كانت حقة ثم ان شعيبا كان عليها ثم انه تعالى نسخها بشريعة
شعيب ثم ان القوم كانوا طالبون شعيبا بان يعود اليها والله اعلم **القصة التاسعة قصة موسى**
عليه السلام الشبهة الاولى التمسك بقوله تعالى فوكزه موسى فقضى عليه فهو قتل ذلك القبطي اما ان يقال
انه كان مستحق القتل او ما كان كذلك فان كان فلم قال موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان ولم قال رب
ظلمت نفسي ولم قال فعلتها اذا وانا من الضالين وان قلنا انه لم يكن مستحق القتل كان ذلك ذنبا ومعصية
الجواب هذه الواقعة كانت قبل النبوة وايضا لعله قتله خطاء والاستغفار من الخطاء حسن ومندوب
الشبهة الثانية قال الله تعالى واذ نادى ربك موسى ان ائت القوم الظالمين فلم قال موسى اني اخاف ان
يكذبون ويضيق صدري ولا ينطلق لساني وهذا استعفاء من الرسالة **الجواب** ليس هذا استعفاء
من الرسالة لكنه طلب من الله ان يضم اخاه اليه في الرسالة ليكون معينا له على مهمات الرسالة **الشبهة الثالثة**
لم قال موسى عليه السلام القوا ما انتم ملقون اذن لهم في اظهار السحر **الجواب** كان ذلك الامر مشروطا والتقدير
القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين كما في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ان كنتم صادقين **الشبهة الرابعة**
فاوجس في نفسه خيفة موسى وهذا يقتضي كونه شاكا فيما اتى به **الجواب** لعله انما خاف لانه راى من قوة
التلبيس ما اشفق عنده من بقاء تلك الشبهات في قلوب بعض الجهال فامنه الله تعالى وبين ان حجته تتضح للقوم
وهو المراد بقوله لا تخف انك انت الاعلى **الشبهة الخامسة** قوله تعالى والقى الالواح واخذ براس اخيه
يجره اليه فنقول ان صدر عن هارون ذنب حتى استحق ذلك التاديب مع ان هرون كان رسولا من عند الله
فقد صدر الذنب من الرسول وان لم يصدر عنه ذنب كان ذلك الايذاء من موسى عليه السلام في حقه ذنبا فعلى
التقديرين يلزم صدور الذنب عن النبي وايضا قال هرون لموسى لا تاخذ بلحيتي ولا براسي فان كان فعل موسى صوابا
كان نهي هرون عنه خطا فقد حصل المطلوب **الجواب** ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى عليه
السلام حتى ان هرون غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى انت قتلته فلما وعد الله موسى ثلثين ليلة واتمها بعشر وكتب
له في الالواح من كل شيء ثم رجع فراى في قومه ما راى فاخذ براس اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف
هارون ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى عليه السلام لا تاخذ بلحيتي ولا براسي لئلا يظن القوم
انك تريد ان تضربني وتؤذيني **الشبهة السادسة** قصة موسى والخضر عليهما السلام اما موسى فعلى كلامه سوالات
الاول ان موسى عليه السلام قال للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل ما كان منكرا فكان كلامه
خطا **الجواب** من ثلثة اوجه الاول ان المراد من قوله لقد جئت شيئا نكرا هو ان ظاهره منكر بمعنى ان
من نظر الى ظاهر الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر الثاني انا نضمر حرف الشرط والتقدير

فقد جئت شيئا نكرا **الثالث** ان المراد من النكر العجب فان من راى شيئا [...]بدا
فقد يقول هذا شيء منكر **السوال الثاني** قال موسى عليه السلام اقتلت نفسا زكية وتلك النفس ما كانت [...]كية
ان موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستفهام لا على وجه الاخبار وايضا اجرى الكلا[...]م وهو حجة
لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر **اما السوال على كلام الخضر** وهو انه قال فخشينا ان [...] يرهقهما طغيانا
وكفرا فكيف استباح دم الغلام لاجل الخشية مع ان الخشية لا تفيد علما ولا ظنا **الجواب** [...]الله تعالى امره
بقتل ذلك الشخص فلذلك شخصه **القصة العاشرة قصة داود عليه السلام** في قوله تعالى وهل اتيك نبؤا الخصم
تعالى ذكر فيما قبل هذه القصة وفيما بعدها ما ينفي اقدامه على المعصية اما ما قبل القصة فمن وجوه **الاول**
واذكر عبدنا داود ذا الايد انه اواب هو القوة ولا شك ان المراد منه القوة في الدين لان القو[...]
في الملوك الكفار وما استحقوا بها مدحا انما الذي يكون سببا لاستحقاق المدح هو القوة في الدين ولا [...]
للقوة في الدين الا العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المحظورات فكيف يليق هذا الوصف بمن لم يملك
منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل الثاني انه تعالى وصفه بكونه اوابا والاواب هو الرجاع والرجاع الى ذكر الله كيف
يعقل فيه ان يكون مواظبا على اعظم الكبائر الثالث قال انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق والطير محشورة
كل له اواب افترى ان الله تعالى سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسايل الى القتل والزنا وقيل انه كان محرما عليه صيد كل
شيء افترى ان الطيور كانت امنة منه والمؤمن ما كان يامن منه في زوجته ومنكوحته الرابع قوله شددنا ملكه ومحال ان
يكون المراد تشديد الملك بالمال والعسكر مع كونه حراما من طريق الدين لان ذلك من صفات الملوك الكفرة لا من صفات
الانبياء والرسل الخامس قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يجوز ان
يقول الله اتيناه الحكمة مع اصراره على ما يستنكف منه اخبث الشياطين من مزاحمة اصحابه في الزوجة والمنكوحة
واما الذي بعد القصة فامور احدها قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وهذا من اجل المدايح واعظم
المناصب فلو توسط بين اول القصة وفيه تلك المدايح وبين اخرها وفيه هذا المدح ذكر المعصية لجرى مجرى [...]
فلان عظيم الدرجة في الدين عالي الرتبة في طاعة الله تعالى ويقتل ويزني ويلوط ويسرق وقد جعله الله تعالى
خليفة لنفسه وامر اكابر الانبياء بالاقتداء به ولما لم يكن هذا الكلام لايقا باحد من العقلاء فهو بان لا يكون لايقا بكلام
رب العالمين اولى **الثاني** ان قوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض مرتب على ذكر تلك القصة وذلك يشعر
بان هذه الخلافة بسبب هذه القصة لان اصحاب اصول الفقه يقولون ترتيب الحكم على الفعل يشعر بتعليل
الحكم بذلك الفعل وهذا يقتضي ان الله تعالى اوجب له الخلافة في الارض لاجل انه اقدم على الزنا والقتل
وذلك لا يقوله عاقل **الثالث** ان داود عليه [...] ان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض الا الذين
امنوا وعملوا الصالحات واستثنى الذين امنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم فلو كان الفاعل لذلك الجرم
هو داود عليه السلام لكان قد حكم على نفسه بعدم الايمان **الرابع** ان قوله تعالى وان له عندنا لزلفى

وحسن [..] باب لا يلائم الفسق والقتل فثبت بما ذكرنا ان اول هذه القصة وآخرها يشهدان بان هذه القصة كاذبة
باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ثم ان اهل التحقيق ذكروا وجوهاً كثيرة في تاويل الاية الاول ان قوله تعالى
وهل اتيك نبو الخصم حكاية عن جماعة تسوروا وقصره قاصدين قتله او الاساءة اليه في اهله وماله فتسوروا وقصره
في وقت ظنوا انه غافل فلما راهم داود عليه السلام خافهم لما تقرر في العرف انه لا يتسور احد دار غيره من غير اذن الا
لقصد السوء من قتل النفس او سرقة المال خصوصاً اذا كان صاحب الدار شخصاً معظماً فلما راوه مستيقظاً انتقض
عليهم تدبيرهم وخافوا فاخترع بعضهم عند ذلك الخوف خصومة لا اصل لها وزعموا انه انما قصدوه لاجلها دون
ما توهمه فقالوا خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احدهما على الاخر ما لا فقال ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة
ولي نعجة واحدة فقال داود لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه واعلم ان حمل الاية على ما ذكرناه حمل الكلام على ظاهره
اما حمله على القصة المشهورة فانه يقتضي العدول عن الظاهر من وجوه الاول ان الملائكة لما قالوا خصمان بغى بعضنا على
بعض كان هذا كذبا لانه لم يبغ احد من الملائكة على الاخر واسناد الكذب الى اللصوص اولى من اسناده الى الملائكة الثاني
ان قوله ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة وهذا ايضا كذب والقوم يحملون النعاج على النسوان وهو
عدول عن الظاهر واما على قولنا فقد نسبنا هذا الكذب الى اللصوص وهو اولى من نسبته الى الملائكة وبالجملة فليس
في الاية لفظ تشهد بصحة ما ذكروه من القصة الا ثلثة الفاظ احدها قوله وظن داود انما فتناه وذلك لان لفظة
الفتنة يوهم الابتلا ثانيها قوله فاستغفر ربه وذلك يوهم صدور الذنب منه ثالثها قوله تعالى فغفرنا له ذلك واعلم
ان شيئا من ذلك لا يدل على قولهم اما قوله وظن داود انما فتناه فالمعنى امتحناه واختبرناه فانه لما ساء الظن بهم فهل
يعاجلهم في العقوبة ام لا ثم انه عليه السلام مع كمال سلطنته وقوة مملكته لم يعاجلهم بالعقوبة ولم ينتقم منهم ولم يضربهم
فكان ذلك سببا لازدياد منصبه في الحلم والدين واما قوله فاستغفر ربه فليس في الاية ان ذلك الاستغفار لنفسه
او لغيره الا ترى انه تعالى حكى عن الملائكة انهم يستغفرون وقال اولاد يعقوب يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا وقال
لمحمد واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات واذا كان كذلك احتمل ان يكون المراد ان القوم لما اقدموا على ذلك
الفعل المنكر لم يعاجلهم داود بالعقوبة بل اظهر الحلم وزاد على ذلك حيث طلب من الله تعالى ان يعفو عنهم وان يغفر
لهم واما قوله تعالى فغفرنا له ذلك فيحتمل ان يكون المراد فغفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي
اتى به اولئك المتسورون فهذا التاويل الذي ذكرناه ينطبق عليه القران فلا يحتاج فيه الى اسناد الكذب الى الملائكة
وحمل النعاج الى النسوان ثم انه يليق به ان يذكر عقيبه قوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة في الارض لان من
رحمته وشفقته مع الرعية الى هذا الحد كان اللائق بحكمة ارحم الراحمين تفويض خلافة الارض اليه ويليق به [..]
محمدا عليه السلام عند اذية من قومه ان يقتدي به فهو قوله في اول الاية فاصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود
ذا الايد ومن طلب الحق وانصف علم ان ما ذكرناه هو الحق الصريح الوجه الثاني لعل الاستغفار انما كان لان
القوم لما تسوروا واراده ظن انهم يقصدون قتله ثم انه لما لم يظهر الامارات الدالة على ذلك الظن حتى ندم على
ذلك الظن حتى ندم على ذلك الظن وكان الاستغفار بسببه الوجه الثالث انه عليه السلام لما هضم نفسه ولم

[..] الغيرة التامة [..] شي من العجب بسبب كمال حلمه فكان الاستغفار منه لان العجب
فهذا قول من يقول [..] الية في الاية على اتيانه عليه السلام بشيء من الزلات وهو الحق عندي ثم ان من [..] الاية على
الصغيرة فلهم فيه وجوه احدها انه عليه السلام كان عالما بحسن امراة اوريا فلما سمع انه قتل اوريا [..] ميل طبعه الى
نكاح زوجته فعوتب عليه ثانيها ان اهل زمان داود كان يسال بعضهم بعضا ان ينزل له عن امراته [..] يتزوج بها اذا
اعجبته وكان ذلك جائزا فيما بينهم فاتفق ان عين داود وقعت على امراة اوريا فاحبها فساله النزول عنها فاستحيى ان
يرده ففعل فتزوجها وهي ام سليمان فقيل له انك مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ما كان يليق بك ان تسال رجلا
ليس له الا امراة واحدة ان ينزل عنها بل كان الواجب عليك قهر النفس ثالثها ان اوريا خطبها ثم خطبها داود عليه السلام
فاهلها اختار داود عليه السلام وكان ذنبه انه خطب على خطبة اخيه مع كثرة نسائه ورابعها ان داود عليه السلام
كان مشتغلا بعبادته فاتاه رجل وامراة متحاكمان فنظر الى المراة ليعرفها بعينها ليحكم لها او عليها وذلك مباح فمالت
نفسه اليها ففصل بينهما وعاد الى عبادته واستولى عليه الفكر في امرها وصار ذلك مانعا عن الاشتغال بنوافله
فعوتب خامسها ان الصغيرة منه انما حصلت بسبب العجلة في الحكم قبل التثبيت وهو قوله لقد ظلمك بسؤال
نعجتك الى نعاجه بل كان الواجب عليه لما سمع الدعوى من احد الخصمين ان يسال الاخر عما عنده فيها ومن قال
بهذا الوجه قال ان الخوف الذي حصل بسبب دخولهما عليه في غير الوقت اللائق بالدخول عليه انساه التثبت
والتحفظ **القصة الحادية عشر قصة داود مع سليمان عليهما السلام** قال الله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان
في الحرث الى قوله ففهمناها سليمان قالوا لو كان داود مصيبا في حكمه لما خص الله تعالى سليمان بقوله ففهمناها
سليمان **الجواب** ان تخصيص سليمان بالذكر لا يدل على ان داود كان مخطئا فان دليل الخطاب في اللقب
لا يفيد ذلك بالاجماع ثم نقول لهذا التخصيص فائدتان الاولى ان داود عليه السلام كان في تلك المسئلة متوقفا
لاجل تعارض الامارات وسليمن لم يكن كذلك الثانية ان داود كان عالما بحكم تلك المسئلة لكنه ما صرح به
امتحانا لولده سليمن حتى يظهر فضله فكان تخصيص الله تعالى سليمان بالذكر لاجل ان يفرح داود
او لاجل ان يشتهر سليمن فيما بين الناس بالعلم كما كان داود عليه السلام مشهورا به وانما اعرض عن ذكر داود
لانه كان مشهورا بالعلم والاهتداء الى كيفية الفتوى والحكم فما كان محتاجا الى ذكره ههنا بهذا الوصف
القصة الثانية عشر قصة سليمن عليه السلام تمسكوا بقوله تعالى اذ عرض عليه بالعشي
[الصافنات] الجياد قالوا ظاهر الاية يدل على ان اشتغاله بالصافنات الجياد الهاه عن ذكر الله حتى روي
[..] الصلوة فاتته **الجواب** انا نذكر تفسير الاية ثم نجيب عن هذه الشبهة فنقول ان سليمن عليه السلام
كان يقول عند عرض الصافنات الجياد عليه اني احببت حب الخير ومعناه ان الانسان قد يحب شيئا ولكن
لا يحب ان يحبه فاما اذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو المبالغة في المحبة ثم قال عن ذكر ربي اي هذه المحبة الشديدة
انما حصلت بسبب ذكر [ربي] وعن امره لا عن الهوى والشهوة واما الضمير في قوله حتى توارت بالحجاب ففيه

رده علي فيحتمل ان يكون عايدا الي الشمس لانه جرى ذكر ما له تعلق بها وهو العشي ويحتمل ان يكون عايدا الي الصافنات
الجياد اولى من وجوه الاول ان الصافنات الجياد مذكورة صريحا والشمس غير مذكورة صريحا الثاني ان الصافنات اقرب في الذكر
من لفظ العشي ثم ههنا احتمالات اربعة الاول ان يعود الضميران معا الى الصافنات كانه قال حتى توارت الصافنات
بالحجاب ردوا الصافنات الي الثاني ان يعود الضميران معا الي الشمس كانه قال حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الشمس
الي وهو قول من قال انه عليه السلام لما فاتته الصلوة سال الله تعالى ان يرد الشمس وهذا بعيد لوجوه احدها ان قوله ردوها
خطاب جمع فصرفها الي الاقوام الذين كانوا يردون الخيل اليه اولى من صرفها الي الله تعالى ثانيها ان الانبيا لا يخاطبون
الله بمثل هذا الخطاب ثالثها ان عند صدور الذنب عن الانسان كيف يليق ان يخاطب ربه بمثل هذا الخطاب
رابعها ان رد الشمس من اعظم المعجزات فكيف يليق بالرسول العاقل ان يلتمس من الرب اعظم المعجزات عند اقدامه
علي اعظم الذنوب وهو ترك الصلوة بمثل هذه العبارات التي لا يستعمل ولا يذكر الا مع العبيد وارذل الخدم فعلمنا
ان هذا الاحتمال وهو القول بعود هذين الضميرين الى الشمس باطل الاحتمال الثالث ان يعود الضمير الاول الي الشمس
والثاني الي الصافنات وهو قول الاكثرين كانه قيل حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الصافنات وهذا بعيد
لانهما ضميران وردا في موضع واحد فتفريقهما خلاف الاصل الرابع ان يعود الضمير الاول الى الصافنات
والثاني الي الشمس وهذا لم ينقل باحد ثم قال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق اي فجعل يمسح سوقها واعناقها
مسحا وقال الاكثرون المعنى انه عليه السلام كان يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها وهذا بعيد لانه لو كان
المسح بالسوق والاعناق هو القطع لكان القايل اذا قال مسحت راس فلان فهم منه انه قطعها ولكان قوله وامسحوا
برؤسكم وارجلكم يفيد القطع بل لو قيل مسح راسه بالسيف فربما فهم منه ضرب العنق فاما اذا لم يذكر السيف
لم يفهم منه القطع البتة اذا عرفت تفسير الاية فنقول ان رباط الخيل كان مندوبا اليه في دينهم كما في ديننا فجلس
سليمن عليه السلام ليعرض عليه الخيل ثم بين ان ذلك ليس بسبب حب الدنيا بل لان الله تعالى امره بذلك ثم امر
باجرائها حتى توارت بالحجاب اي حتى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسح سوقها واعناقها
اما لاجل تشريفها واظهار شدة رحمته عليها او اظهار لكونها من اعظم الاعوان في دفع العدو او لانه اراد ان يظهر
من نفسه في ضبط مصالح دينه [illegible] بحيث يتكلفها بنفسه ولا يفوضها الى احد او لانه كان اعلم باحوال الخيل
من غيره وكان يمتحنها ويمسحها ليعلم حالها في الصحة والسقم فهذا الذي ذكرناه كلام ينطبق عليه لفظ القران
وفيه تعظيم احوال الانبيا عليهم السلام فكان اولى مما يكون بالضد من ذلك الشبهة الثانية تمسكوا
بقوله ولقد فتنا سليمن والقينا على كرسيه جسدا ثم اناب الجواب اما قوله ولقد فتنا سليمن فمعنى
امتحناه واما قوله والقينا على كرسيه جسدا ففيه وجوه الاول ان النبي عليه السلام قال ان سليمن قال لاطوفن
الليلة على مائة امراة فتلد كل امراة غلاما يقاتل في سبيل الله وطاف فلم تحمل الا امراة واحدة فولدت نصف
غلام فجاءت به القابلة والقاه على كرسيه بين يديه ولو قال ان شاء الله لكان كما قال فكان الابتلا الاول

ترك

ترك الاستثنا الثاني انه تعالى امتحنه بمرض شديد فصار جسده لا حراك به مشرفا على الموت كما يقال لحم على وضم وجسد
بلا روح على معنى شدة الضعف والتقدير والقيناه على كرسيه جسدا فيه الحيا العظيم الثالث ولد لسليمن ولد فخاف
ان يهلكه الشيطان فامر السحاب فحمله وامر الريح ان يحمل اليه غذاه فمات الولد والقي ميتا على سريره فانما فعل الله
تعالى ذلك لانه خاف الشيطان فاما الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية فكتاب الله مبرا عنها الشبهة الثالثة
قول سليمن هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي وهذا حسد الجواب من وجوه الاول ان معجزة كل نبي يكون من
جنس ما يفتخر به اهل ذلك الزمان ولما كانت منافسة اهل زمانه بالجاه والمال لا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك
ليكون معجزة له الثاني انه عليه السلام لما مرض ثم رجع الي الصحة عرف ان خيرات الدنيا منتقلة عنه الي غيره عند
موته بسبب الارث فسال ربه ملكا لا يمكن ان ينتقل منه الي غيره وذلك ملك الدين فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
اي ملكا لا ينبغي ان ينتقل عني الى غيري الثالث من الناس من يقول الاحتراز من لذات الدنيا مع القدرة عليها اعسر
ممكن فقال سليمن هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي حتى اني مع ذلك الملك العظيم في الدنيا اشتغل بطاعتك
بحيث لا التفت البتة الي ذلك الملك ليعلم الناس ان ملك الدنيا لا يمنع من خدمة المولى القصة الثالثة عشر
قصة يونس عليه السلام قال الله تعالى وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه واحتجوا عليه
بوجوه الاول ان ذلك الغضب اما على الله تعالى او على قوم امره الله بدعائهم الي الايمان وعلى التقديرين فذلك
الغضب ذنب الثاني قوله فظن ان لن نقدر عليه والشك في قدرة الله تعالى كفر الثالث انه قال سبحانك اني كنت
من الظالمين وهذا اعتراف بالذنب الرابع انه تعالى قال ولا تكن كصاحب الحوت نهى محمدا عليه السلام ودل ذلك على
ان فعل يونس كان ذنبا الجواب قال بعضهم هذه الواقعة كانت قبل النبوة لانه تعالى قال بعد واقعة الحوت
وارسلناه الى مائة الف او يزيدون وفيه اشكال لانه تعالى قال وان يونس لمن المرسلين اذ ابق الى الفلك المشحون وهذا
يدل على انه في ذلك الوقت كان رسولا اذا ثبت ان هذه الواقعة كانت بعد النبوة فنقول لعل غضبه كان على قوم
من الكفار اما قوله فظن ان لن نقدر عليه فالمعنى فلن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه ومن قدر عليه رزقه
فلينفق مما اتاه الله واما قوله اني كنت من الظالمين اي في ترك الافضل واما قوله ولا تكن كصاحب الحوت فيحتمل ان
يكون المراد ان صاحب الحوت لم يقدر على الصبر على تلك المحنة التي ابتلاه الله بها ولو صبر لكان افضل فاراد الله
ان يحصل لمحمد عليه السلام افضل المنازل فلهذا قال ولا تكن كصاحب الحوت القصة الرابعة عشر
قصة لوط عليه السلام قال الله تعالى حاكيا عنه هؤلاء بناتي هن اطهر لكم قالوا اعرض بالفاحشة مع بناته
وهي كبيرة دالة على سقوط النفس الجواب قال اهل اللغة يكفي في حصول الاضافة ادنى سبب فقوله
بناتي اي البنات اللواتي هن في حكم المتابعة وقبول الدعوة ولم يجوز لهم الفجور بهن بل كان غرضه ترجيح التزوج
على الغلمان القصة الخامسة عشر قصة زكريا عليه السلام قالوا انه تضرع الي الله في طلب الولد فلما
بشره الله تعالى باجابة الدعا اخذ يتعجب ويقول انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامراتي عاقر قالوا وهذا شك

الله **الجواب** انه عليه السلام لما بشر بالولد حال انقطاع رجايه عن الولد عظم [illegible]
عظم الشي فربما يسال عن الكمية والكيفية ليسمع تلك البشارة مرة اخري فيزداد سروره بها وثباتا كد
عليه بحصول مقصوده **القصة السادسة عشرة قصة عيسى عليه السلام** الشبهة الاولي تمسكوا بقوله
تعالي ءانت قلت للناس والاستدلال بها من وجوه الاول عيسى عليه السلام ان كان قد قال هذا الكلام
فقد اتي بالذنب العظيم وان لم يقل فهذا الاستفهام عبث الثاني ان النفس هي الجسد فقوله ولا اعلم ما في نفسك
يوهم اثبات الجسمية لله تعالي الثالث كلمة في للظرفية وهي لا تعقل الا في الاجسام **الجواب عن الاول**
انه عليه السلام ما قال ذلك وفايدة هذا الاستفهام تقريع من قال هذا القول من النصاري كما قيل اياك اعني
واسمعي يا جاره وعن الثاني ان النفس في اللغة بمعني الذات وعن الثالث ان المراد من لفظ في حلول الصفة
في الموصوف **الشبهة الثانية** قوله ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم وكيف جاز هذا القول مع علمه بان الله تعالي لا يغفر الكافر **الجواب** المقصود من هذا الكلام
تفويض الامر بالكلية الي الله تعالي **القصة السابعة عشرة قصة نبينا محمد عليه الصلوة والسلام**
وفيها شبهات **الشبهة الاولي** قوله تعالي ووجدك ضالا فهدي **الجواب** انه معارض بقوله ما ضل صاحبكم
وما غوي والتوفيق ان يحمل هذا علي نفي الضلال في الدين وذلك علي الضلال في امور الدنيا او في طريق مكة او في
مخالطة الخلق **الشبهة الثانية** تمسكوا بقوله تعالي وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمني القي الشيطان
في امنيته روي انه عليه السلام لما راي اعراض قومه عنه شق ذلك عليه وتمني ان ياتيه من الله تعالي ما يقرب به الي قومه
فانزل الله عليه سورة والنجم فقراها رسول الله عليه السلام حتي بلغ الي قوله افرايتم اللات والعزي ومناة الثالثة
الاخري القي الشيطان علي لسانه تلك الغرانيق العلي منها الشفاعة ترتجي فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا قد
ذكر الهتنا باحسن الذكر فلما امسي رسول الله عليه السلام جاءه جبريل عليه السلام وقال تلوت علي الناس ما لم اتك
[illegible] فحزن بذلك رسول الله وخاف من الله خوفا شديدا فنزل قوله تعالي وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا
اذا تمني القي الشيطان في امنيته **الجواب** قد ذكرنا في التفسير الكبير كل الوجوه المذكورة في هذه الاية
وحاصل هذا الكلام يرجع الي ان الامنية يمكن تفسيرها بالقراءة وبالعزيمة فان فسرناها بالقراءة فله وجهان الاول
ان يقال الغرانيق هم الملايكة وقد كان ذلك قرانا منزلا في وصف الملايكة فلما توهم المشركون ان الله يريد الهتهم
نسخ الله تلاوته الثاني ان يقال المراد منه الاستفهام علي سبيل الانكار كانه قال اشفاعتهن ترتجي [illegible]
بالخاطر وتمني القلب كان المعني ان النبي عليه السلام كلما تمني ما كان يتمناه من الامور وسوس الشيطان اليه بالباطل
ويدعوه الي ما لا ينبغي ثم ان الله تعالي نسخ ذلك ويهديه الي ترك الالتفات الي وسوسته **الشبهة الثالثة**
تمسكوا بقوله تعالي واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت عليه **الجواب** من وجوه الاول انه تعالي لما اراد نسخ
ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء اوحي الله اليه ان زيدا يطلق زوجته فان طلقها فتزوج انت بها فلما

تفسير كبير

زيد ليطلقها اشفق رسول الله من انه لو طلقها لزمه التزوج بها فيصير سببا لطعن المنافقين فيه فقال له امسك عليك
زوجك ويخفي في نفسه عزمه علي نكاحها بعد ان يطلقها زيد وهذا التاويل هو المطابق لقوله تعالي فلما قضي زيد منها
وطرا زوجناكها لكيلا يكون علي المومنين حرج في ازواج ادعيايهم ثانيها ان زيدا لما خاصم زوجته زينب وهي ابنة
عمة رسول الله واشرف علي طلاقها اضمر رسول الله صلي الله عليه وسلم انه ان طلقها زيد تزوج بها لانها كانت ابنة عمته
وكان يحب ضمها الي نفسه كما يحب احدنا ضم قرابته اليه حتي لا ينالهم ضرر لانه عليه السلام ما اظهر ذلك اتقاء من السنة المنافقين
فالله تعالي عاتبه علي التفات قلبه الي الناس فقال وتخشي الناس والله احق ان تخشاه ثالثها ان زينب طمعت في اول الامر
ان يتزوج بها رسول الله فلما خطبها الرسول عليه السلام لزيد شق ذلك عليها وعلي ابيها وعلي امها حتي نزل قوله تعالي وما
كان لمومن ولا مومنة اذا قضي الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم فعند ذلك انقادوا وكرهوا فلما دخل عليها زيد لم تساعده
ونشزت عنه لاستحكام طمعها في رسول الله واستحقارها زيدا فشكاها زيد الي رسول الله فقال عليه السلام امسك عليك
زوجك واخفي في نفسه استحكام طمعها فيه لانه عليه السلام لو ذكر ذلك لزيد لتنغصت عليه تلك المنعة ولقال المنافقون
انه انما قال ذلك طمعا في تلك المراة فهذه الوجوه الثلثة صالحة لنا وسبيل الاتقياء ما الذي يقال انه عشقها فهو من باب
الاحاد والاولي تنزيه منصب النبوة عنه ثم بتقدير الصحة فلا معصية فيه لان ميل القلب غير معذور ثم من هولاء من قال
انه عليه السلام لما راها وعشقها حرمت علي زوجها وهذا باطل والا لكان امر زيد بامساكها امرا بالزنا ولكان وصفها بكونها
زوجا له في قوله امسك عليك زوجك كذبا ومنهم من قال انها ما حرمت علي زوجها ولكن وجب علي الزوج تطليقها
والنزول عنها قالوا وهذا التكليف حصل فيه ابتلاء الزوج وابتلاء الرسول فاما ابتلاء الزوج فلان تكليف النزول
علي الزوجة طلبا لمرضاة الله تعالي فيه تشديد واما ابتلاء الرسول فلانه اذا لم يحفظ نظره فربما وقع نظره علي من يميل اليها
لان حصول الميل بعد الروية ليس باختياره وحينئذ يجب ان يخبر الزوج بانه يجب عليه تطليقها فان اخبره بذلك
تعرض لسوء القالة وان لم يخبره بذلك صار خاينا في الوحي ولاجل الاحتراز عن هذين الضررين العظيمين كان رسول الله
عليه السلام بالغ في حفظ النظر وذلك من اشق التكاليف **الشبهة الرابعة** تمسكوا بقوله تعالي ما كان لنبي
ان يكون له اسري حتي يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم **الجواب** ان هذا العتاب وقع علي ترك الافضل لانه كان الافضل والاولي
في ذلك الوقت الاثخان وترك الفدا قطعا للاطماع ولولا ان ذلك من باب الاولي والافضل لما فوض ذلك رسول الله
الي اصحابه قوله تعالي تريدون عرض الدنيا فهو خطاب فيصرف ذلك الي القوم الذين رغبوا في المال واما قوله لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فمعناه لولا انه سبق تحليل الغنايم لعذبتكم بسبب اخذكم
هذا الفدا **الشبهة الخامسة** قوله تعالي عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو يدل علي تقديم الذنب **الجواب**
هذه الاية لا يمكن اجراوها علي ظاهرها لانه تعالي عفا ثم عاتب وهذا غير ممكن فعلمنا ان المراد منه التلطف في الخطاب
كما يقال ارايت رحمك الله وغفر لك وان لم يكن هناك ذنب وايضا هذا من باب التدبير في الحروب وتارك الافضل

فيه الشبهة السادسة ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك الجواب انه محمول على الوزر الذي
كان قبل النبوة او على ترك الافضل وايضا الوزر هو الثقل قال الله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها اي اثقالها وانما سمي الذنب
بالوزر لانه ثقيل اذا ثبت هذا فنحن نحمل الاية على انه عليه السلام كان في غم شديد بسبب اصرار قومه على الشرك وبسبب
انه عليه السلام واصحابه كانوا مستضعفين فيما بينهم فلما اعلى الله كلمته وشد ازره فقد وضع عنه وزره ويقوي
هذا التاويل قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك وبقوله ان مع العسر يسرا فان العسر عبارة عن الشدايد والغموم واليسر
عبارة عن زوالها الشبهة السابعة قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر الجواب من
وجوه احدها انه محمول على ما قبل النبوة او على ترك الافضل كما يقال حسنات الابرار سيات المقربين ثانيها المراد
ما تقدم من ذنب امتك فان الرجل المعتبر اذا اجرم بعض خدمه او اساء فانه يقال له انت فعلت ذلك وان
لم يكن هو الفاعل لذلك الفعل ثالثها الذنب مصدر ويجوز اضافته الى الفاعل والمفعول والمراد ليغفر لاجلك
ولاجل بركتك ما تقدم من ذنبهم في حقك وما تاخر ويقرب منه قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم
الشبهة الثامنة قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب يحمل هذا العتاب على ترك الافضل
الشبهة التاسعة قوله تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب ليس في الظاهر
انه طردهم وانما فيه النهي عن طردهم ووجه هذا النهي ان جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقرا فالله تعالى انزل
هذه الاية ليكون حجة له في الامتناع عن قبول قولهم الشبهة العاشرة قوله تعالى لقد تاب الله على النبي والتوبة
مسبوقة بالذنب الجواب انه محمول على ترك الافضل الشبهة الحادية عشر قوله تعالى واستغفر لذنبك
وفي الحديث اني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة الجواب انه محمول على ترك الافضل او يكون
على التقدير والمعنى اذا اذنبت فاستغفر كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولا يريد ان الكل
مذنبون وانما المراد بعثهم على التوبة اذا اذنبوا الشبهة الثانية عشر قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك
ظاهره مشعر بانه فعل ما لا يجوز الجواب تحريم ما احل الله ليس بذنب بدليل الطلاق والعتاق واما العتاب
فانما ورد على انه فعل ذلك لابتغاء مرضاة النسوان الشبهة الثالثة عشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول
بلغ ما انزل فان لم تفعل فما بلغت رسالته ولو لم يوجد منه الفعل المحظور والاخلال بالواجب لم يكن لهذا الامر والنهي
فايدة الجواب ان احد اسباب العصمة هو الامر والنهي فوجودهما لا يخل بالعصمة بل ورودهما على الرسول
مقرونا بالترغيب والترهيب من اقوى اسباب العصمة الشبهة الرابعة عشر قوله تعالى لئن اشركت
ليحبطن عملك الجواب من وجوه احدها ان المراد منه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه نزل القران باياك
اعني واسمعي يا جاره ومثله قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فقوله فطلقوهن يدل
على ان الخطاب مع غيره ثانيها المراد منه الشرك الخفي وهو الالتفات الى غير الله تعالى ثالثها انه شرح الحال بتقدير
الوقوع كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الشبهة الخامسة عشر قوله تعالى سنقريك فلا تنسى

الا ما شاء الله دل الاستثناء على وقوع النسيان في الوحي الجواب النسيان محمول على الترك والمعنى لا
يترك منها شيئا الا المنسوخ الشبهة السادسة عشر قوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤون
الكتاب من قبلك وايضا قال تعالى لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين قالوا وهذا يدل على انه عليه السلام
كان شاكا فيما اوحي اليه الجواب ان القضية الشرطية لا تفيد الا ربط الجزا على الشرط فاما ان الشرط حاصل ام
لا فهذا لا يفيده الشرطية والفايدة في انه تعالى امره بالرجوع الى اهل الكتاب من وجهين الاول ان نعت النبي عليه السلام
كان مذكورا في التورية والانجيل فامره الله بالرجوع اليهم في تعرف تلك العلامات ليصير يقينه اقوى والثاني انه
تعالى امره برجع اليهم في تعرف كيفية نبوة ساير الانبيا عليهم السلام حتى يعرف انه اوتي مثل ما اوتي ساير الانبيا من المعجزات
فهذه جملة الكلام في تاويل هذه الايات ولنختم هذه المسيلة بذكر ايتين تمسكوا بها في اثبات الذنب للانبيا
عليهم السلام على الاطلاق الاية الاولى قوله تعالى ولو يواخذ الله الناس بظلمهم قالوا هذه الاية تقتضي ثبوت الظلم
لكل الناس فوجب ثبوته للانبيا الجواب هذا معارض بقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين فلو كان النبي ظالما
لدخل تحت هذه الاية الاية الثانية قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من
بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا الخوف من ايقاع التخليط في تبليغ الوحي من
جهة الرسل لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فايدة الجواب يجوز ان يكون بعثه الملايكة مع الانبيا عليهم السلام
ليس لاجل الخوف من ان الانبيا يحرفون ويغيرون ولكن لاجل ان يمنع الشياطين من ان يوقعوا تخليطا في اثنا اداء
الرسالة ولنقتصر على هذا القدر من الكلام في هذا الباب فان الاستقصاء التام مذكور في كتاب التفسير
وبالله التوفيق المسيلة الثالثة والثلثون في ان الملايكة افضل ام الانبيا مذهب اصحابنا
والشيعة ان الانبيا افضل من الملايكة وقالت المعتزلة والفلاسفة الملايكة السماوية افضل من البشر وهو اختيار
القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا واحتج القايلون بتفضيل الانبيا عليهم السلام بوجوه
الحجة الاولى ان ادم عليه السلام كان مسجود الملايكة والمسجود افضل من الساجد بيان الاول قوله تعالى
واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم واذ قال ربك للملايكة اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين بيان الثاني ان السجود اعظم انواع الخدمة وامر الكامل بخدمة الناقص لا يليق فان قيل لم لا يجوز ان يقال السجود
كان لله تعالى وادم كان كالقبلة سلمنا ان السجدة كانت لادم لكن لم لا يجوز ان يكون المقصود من السجود التواضع
قال الشاعر ترى الاكم فيها سجدا للحوافر سلمنا ان السجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكن لا نسلم ان هذا غاية
التواضع لان هذه قضية عرفية ويجوز ان يختلف القضايا العرفية باختلاف الازمنة فلعل العرف في ذلك الزمان
ان من سلم على غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص امر معتاد الجواب عن الاسولة الثلثة ان ذلك
السجود لو لم يكن دالا على زيادة منصب المسجود على الساجد لما قال ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي فانه لم يوجد شي
اخر ينصرف هذا الكلام اليه سوى هذا السجود فدل ذلك على ان السجود اقتضى ترجيح منصب المسجود على الساجد الحجة الثانية

ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملايكه والاعلم افضل بيان الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الي قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبيهم باسمايهم بيان الثاني قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الحجة الثالثة طاعة البشر اشق والاشق افضل بيان الاول من وجوه الاول ان الشهوة والغضب والحرص والهوا من اعظم الموانع عن الطاعة وهذه الصفات موجودة في البشر ومفقودة في الملايكة والفعل مع الموانع اشق منه من غير الموانع الثاني ان تكاليف الملايكة مبنية على النصوص قال الله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وتكاليف البشر بعضها مبنية على النصوص وبعضها على الاستنباط قال الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة الشي اشق من التمسك بالنص الثالث ان الانسان مبتلى بوسوسة الشيطان وهذه الافة غير حاصلة للملايكة الرابع ان شبهات البشر اكثر وذلك لان من جملة الشبهات القوية ربط الحوادث الارضية بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية والملايكة ليست لهم هذا النوع من الشبهة لانهم سكان السموات ومشاهدون لاحوالها فيعلمون بالضرورة انها ليست احيا ولا ناطقة بل هي مفتقرة الي المدبر كافتقار الارضيات فثبت بهذه الوجوه ان طاعات البشر اشق وانما قلنا ان الاشق افضل بالنص والقياس اما النص فقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها وقال عليه السلام لعايشة رضي الله عنها اجرك على قدر نصبك وتعبك واما القياس فهو ان الطاعة السهلة والطاعة الشاقة لو اشتركا في قدر الثواب لكان تحمل ذلك القدر من المشقة الزايدة خاليا عن الفايدة وتحمل الضرر الخالي عن الفايدة محظور قطعا فكان يجب ان تحرم تلك الطاعة الشاقة ولما لم يكن كذلك علمنا ان الاشق اكثر ثوابا **الحجة الرابعة** قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى فيكون معنى الاية ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من ال ابرهيم وال عمران فيبقى معمولا في حق الانبياء عليهم السلام فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى في بني اسرايل واني فضلتكم على العالمين فانه لو كان الامر كما ذكرتم لزم تفضيل بني اسرايل على محمد عليه السلام **الجواب** تحمل التخصيص في اية لا يوجب تحمله في ساير الايات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد عليه السلام ما كان موجودا حال وجود انبياء بني اسرايل اما الملايكة فانهم كانوا موجودين حال وجود محمد فظهر الفرق **الحجة الخامسة** الملايكة لهم عقول بلا شهوة والبهايم لها شهوة بلا عقل والادمي له عقل وشهوة ثم ان الادمي ان رجح شهوته على عقله كان اخس من البهايم قال الله تعالى اوليك كالانعام بل هم اضل فيجب في هذا القياس لو رجح عقله على شهوته وجب ان يكون افضل من الملايكة هذا ملخص دلايل من فضل الانبيا على الملايكة اما الذين قالوا بتفضيل الملايكة على الانبيا فقد تمسكوا بوجوه **الحجة الاولى** قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملايكة المقربون وهذا يقتضي كون الملايكة افضل من المسيح الا ترى انه يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان ولا يقال انه لا يستنكف السلطان من خدمته ولا الوزير فلما ذكر المسيح اولا والملايكة ثانيا علمنا ان الملايكة افضل من المسيح ولا يلزم كون الملايكة

افضل من المسيح كونهم افضل من محمد عليه السلام الثاني وهو ان قوله ولا الملايكة المقربون صيغة الجمع فيتناول الكل فهذا يقتضي كون مجموع الملايكة افضل من المسيح فلم قلتم انه يقتضي كون كل واحد من الملايكة افضل الثالث ان الواو في قوله ولا الملايكة المقربون حرف العطف وهو يفيد الجمع المطلق ولا يفيد الترتيب على ما بيناه في اصول الفقه واما المثال الذي ذكرتموه فليس بحجة لان الحكم الكلي لا يثبت بالمثال الجزي ثم انه معارض بساير الامثلة كقوله ما اعانني على هذا الامر لا زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون المتاخر في الذكر افضل من المتقدم ومنه قوله تعالى ولا الهدي ولا القلايد ولا امين البيت الحرام ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق في المسلة انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان فنحن نعلم بعقولنا ان السلطان اعظم درجة من الوزير فعرفنا ان الغرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد الترتيب في الذكر فهنا في هذه الاية لا يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملايكة المقربون بيان المبالغة الا اذا عرفنا قبل ذلك ان الملايكة المقربين افضل من المسيح وحينيذ توقف صحة الدليل على صحة المطلوب وذلك دور الرابع هب ان هذه الاية دالة على ان منصب الملك اعلى وازيد من منصب المسيح لكنها لا تدل على ان تلك الزيادة في جميع المناصب او في بعضها فانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان فهذا لا يفيد الا ان السلطان اكمل من الوزير في بعض الاشياء وهو القدرة والسلطنة ولا يفيد كون السلطان ازيد من الوزير في الزهد والعلم اذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة والقوة والبطش فان جبريل قلع مداين لوط والبشر لا يقدرون على شي من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية وتمام التحقيق ان الفضل المختلف فيه في هذه المسلة هو كثرة الثواب ثم ان كثرة الثواب لا تحصل الا بنهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى بل يناقضها وينافيها فامتنع ان يكون المراد من الاية هذا المعنى اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص اخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية الله تعالى فقال ان عيسى لا يستنكف بسبب هذه القدرة عن عبوديتي ولا الملايكة المقربون الذين هم فوقه في القوة والبطش والاستيلا على عالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم دلالة الاية على ان الملك افضل من البشر في كثرة القوة والبطش اما لا يدل على ان الملايكة افضل من البشر في كثرة الثواب او نقول انهم انما ادعوا الالهية للمسيح لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملك حصل لا من اب ولا من ام فكانوا اعجب من عيسى في هذا الباب مع انهم لا يستنكفون عن عبودية الله تعالى **الحجة الثانية** لمن قال بتفضيل الملك على البشر التمسك بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والاستدلال به من وجهين الاول انه تعالى احتج بعدم استكبار الملايكة عن عبادته على ان البشر يجب الا يستكبروا عنها ولو كان البشر افضل من الملايكة لما تم هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هولاء المساكين وبالجملة فظاهر ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على الاضعف الثاني انه تعالى قال ومن عنده وهذه العندية ليست عندية الجهة بل عندية الفضيلة او القربة

والاعتراض على الوجه الاول لعل المراد ان الملايكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعة الله فما بال البشر يتمردون عن طاعته مع غاية قصورهم وحقارتهم وهذا يوجب كون الملك اقوى من البشر لكنه لا يوجب كونه افضل من البشر بمعنى كثرة الثواب وعلى الوجه الثاني انه معارض بقوله تعالى في صفة البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال عليه السلام حاكيا عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وهذا افضل لانه قال في الملايكة انهم عند ربهم وقال في صفة المنكسرة قلوبهم ان ربهم عندهم **الحجة الثالثة** عبادات الملايكة اشق فيكون افضل وانما قلنا انها اشق لوجوه الاول انهم امنون من الافات التي يكون البشر خايفين عنها مثل الغرق والحرق والقتل والمرض والحاجة والكفر والمعصية وايضا السموات التي هي مساكنهم واماكنهم كالجنان والبساتين الطيبة بالنسبة الى الارض وكل من كان نعمه اكثر وخوفه اقل كان تمرده اشد فلهذا قال تعالى حتى اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ثم ان الملايكة مع كثرة اسباب التنعم والتمرد منذ خلقوا بقوا مشتغلين بالعبادة خاشعين مشفقين وجلين لا يلتفتون الى نعم الجنان واللذات بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة موصوفين بالفزع الشديد وكانه لا يقدر واحد من بني ادم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكد ذلك قصة ادم عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة لقوله تعالى فكلا منها رغدا حيث شيتما ومنعه من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وهذا يدل على ان طاعتهم اشق من طاعة البشر **الوجه الثاني** في بيان ان طاعتهم اشق ان انتقال المكلفين من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث الملالة فلهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله تعالى مقسوما بالسور والاعشار والاخماس ثم ان الملايكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل منه الى غيره كما قال الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال حكاية عنهم وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون فثبت بما ذكرنا ان عبادتهم اشق واذا ثبت هذا اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها والاعتراض عليه انه معارض بما ذكرنا ان عبادات البشر اشق فيكون افضل **الحجة الرابعة** عبادات الملايكة ادوم فوجب ان يكون افضل انما قلنا انها ادوم لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا التقدير لو كانت اعمارهم مساوية لاعمال البشر لكانت طاعتهم اكثر وادوم فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملايكة وانما قلنا ان الادوم افضل لوجهين احدهما ان الادوم اشق فيكون افضل وقد بينا هذا الوجه الثاني قوله عليه السلام افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملايكة عليهم السلام اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد الثالث قوله عليه السلام الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكون الملك فيما بين البشر كالنبي من الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر الرابع ان طاعات الملايكة مساوية لطاعات بني ادم في الخوف والخشية قال الله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقال وهم من خشيته مشفقون وقال حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير وهذه الايات دالة على ان غاية خشوع الملايكة وخضوعهم ان لم يكن ازيد من خضوع البشر وخشوعهم فليس اقل منه اذا ثبت هذا فنقول طاعات الملايكة

تساوي طاعات البشر في الكيفية الموجبة للثواب وهي الخشوع والخضوع وهي ازيد منها في المدة والدوام فوجب ان يكون ثوابهم اكثر وازيد **الحجة الخامسة** ان الملايكة اسبق في العبادة من البشر والاسبق افضل اما انهم اسبق فلا شك فيه ومن المعلوم انه خصلة من خصال الدين الا وهم ايمة متقدمون فيها بل هم المنشيون السابقون لطريق الدين واما ان الاسبق افضل فلوجهين الاول قوله تعالى والسابقون السابقون اوليك المقربون والثاني قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة وهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملايكة من الثواب كل ما حصل للانبيا عليهم السلام زيادة الثواب التي استحقوها بافعالهم التي اتوا بها قبل خلق البشر **الحجة السادسة** الملايكة رسل الله الى الانبيا والرسول افضل من الامة بيان المقدمة الاولى قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ينزل الملايكة بالروح من امره على من يشاء من عباده واما ان الرسول افضل من الامة فلوجهين الاول ان الرسول البشري افضل من امته فكذا هاهنا فان قيل الفرق ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم وحاكما فيهم فذلك الشخص افضل منهم اما اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص لاجل الاعلام فالظاهر ان الرسول اقل حالا من المرسل اليه كما اذا ارسل الملك عبده الى الوزير قلنا هذا مدفوع لان جبريل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فجبريل عليه السلام رسول وامته الانبيا فعلى القانون الذي ذكره السايل يلزم ان يكون جبريل عليه السلام افضل منهم الوجه الثاني ان الملايكة رسل الله لقوله تعالى جاعل الملايكة رسلا والملك اما ان يكون رسولا الى ملك اخر او الى البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته ايضا رسل ولما الرسول البشري فهو رسول لكن امته ليسوا برسل ومعلوم ان الرسول الذي يكون كل امته رسلا افضل من الرسول الذي لا يكون احد من امته رسولا فثبت فضل الملايكة على البشر من هذه الجهة ولان ابرهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط وكان افضل وموسى عليه السلام كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا في عسكره وكان افضل فكذا هاهنا **الحجة السابعة** الملايكة اتقى من البشر والاتقى افضل وانما قلنا انهم اتقى لانهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دايم قال الله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقال وهم من خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان الاقدام على المعصية اما الانبيا عليهم السلام فلم يخل احدهم عن شي هو صغيرة او ترك مندوب وقال عليه السلام ما منا من احد الا وعصى او هم بمعصية غير اخي يحيى بن زكريا وانما قلنا ان الاتقى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم واثبات الكرامة مقرونا بذكر التقوى يدل على ان تلك الكرامة معللة بالتقوى فحيث كان التقوى اكثر وجب ان يكون الكرامة والفضيلة اكثر لا يقال فهذا يقتضي ان يكون يحيى عليه السلام افضل من محمد عليه السلام لانه قال ما منا من احد الا وعصى او هم بمعصية غير يحيى زكريا لانا نقول هذه الصورة خصت بدلالة الاجماع فيبقى الدليل حجة في ساير الصور **الحجة الثامنة** الانبيا عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا وبدوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المومنين قال ادم ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا وقال ابرهيم رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلام رب اغفر لي ولاخي وقال تعالى لمحمد عليه السلام واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر واما الملايكة

فانهم لم يستغفروا الانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمومنين من البشر قال الله تعالى حكاية عنهم فاغفر للذين تابوا و
اتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال تعالى ويستغفرون للذين امنوا فلو كانوا محتاجين الى الاستغفار لابتدوا
في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير وقال عليه السلام
ابدا بنفسك وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر الحجة التاسعة قوله تعالى يوم يقوم الروح والملايكة
صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة في شرح عظمة الله تعالى
ولو كان في الخلق طايفة قيامهم بين يدي الله وتضرعهم في حضرة الله اقوى في الانباء عن عظمة الله وكبريائه من الملايكة
لكان ذكرهم في هذا المقام اولى ثم انه سبحانه وتعالى كما بين عظمته في الدار الاخرة بذكر الملايكة فكذلك بين عظمته
في دار الدنيا بذكر الملايكة فكذلك وقال وترى الملايكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهذا يدل على انهم لا نسبة
لهم الى البشر البتة الحجة العاشرة قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وهذا عام
في حق جميع المكلفين من بني ادم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كون الملايكة افضل من البشر لوجهين الاول
ان الله تعالى جعلهم حفظة لبني ادم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وان يكون ابعد من الخطا والمعصية من المحفوظ
فهذا يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل والثاني انه تعالى جعل كتابتهم
حجة للبشر في الطاعات وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر فلو كان البشر
اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس وتقرب من هذا الدليل التمسك بقوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا
الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم واجمعوا على ان
هذا الرصد هم الملايكة وهذا يدل على ان الانبيا عليهم السلام لا يصيرون مامونين من التخليط في الوحي الا باعانة
الملايكة ومعونتهم وكل ذلك يدل على الفضل الظاهر الحجة الحادية عشر قوله تعالى والمومنون كل امن بالله وملايكته
وكتبه ورسله ومن انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء فبدا بنفسه وثنى وثلث بالكتب وربع بالرسل
وكذا قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملايكة واولوا العلم وفي قوله ان الله وملايكته يصلون على النبي وقال الله
يصطفي من الملايكة رسلا ومن الناس والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الشرف والدليل عليه ان تقديم الادنى
على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا في الشرع اما انه قبيح عرفا فلان الشاعر لما قال شعر كفى الشيب والاسلام
للمرء ناهيا فقال عمر رضي الله عنه لو قدمت الاسلام لاعطيتك ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله وبين المشركين
وقع التنازع في تقديم الاسم وهذا يدل على ان تقديم الاسم في الذكر يدل على مزيد الشرف والفضل اذا ثبت انه
كذلك في العرف وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
الحجة الثانية عشر الملك اعلم من البشر والاعلم افضل انما قلنا انه اعلم لان جبريل كان معلما لمحمد عليه السلام
بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان العقلية والنقلية
اما العقلية فمنها ما هو واجب كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ولا يجوز وقوع التقصير فيها لا للملايكة ولا للانبيا

ومنها

ومنها ما ليس بواجب وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجايب كالعلم باحوال العرش والكرسي
واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملايكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار
ولا شك ان جبريل عليه السلام اعرف بها لانه اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واكمل اما العلوم النقلية
التي لا يعرف الا بالوحي وهي لم تحصل لمحمد عليه السلام ولا لساير الانبيا عليهم السلام الا من جهة جبريل فيستحيل ان
يكون لمحمد عليه السلام فيها فضيلة على جبريل اما جبريل عليه السلام فانه كان هو الواسطة بين الله وبين جميع الانبيا
فهو عالم بكل الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرايع الملايكة وتكاليفهم ومحمد عليه السلام ما كان عالما
بشي من ذلك فثبت ان جبريل عليه السلام اعلم من محمد عليه السلام فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون اقصى ما في الباب ان يقال ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلمها الملايكة ولكن من الظاهر ان العلم
بالحقايق والشرايع افضل من العلم بالاسماء فكان جبريل افضل من ادم عليه السلام الحجة الثالثة عشر انا نتكلم في
جبريل ومحمد عليه السلام ونقول ان جبريل افضل من محمد عليه السلام والدليل عليه قوله تعالى وانه لقول رسول كريم وصف الله
جبريل بستة من صفات الكمال احدها كونه رسولا من عند الله ثانيها كونه كريما على عند الله وثالثها كونه ذا قوة
عند الله ومعلوم ان قوته عند الله لا يكون الا قوته على الطاعات وتخصيصه بالذكر في معرض المدح يدل على
ان تلك القوة غير حاصلة لغيره رابعها كونه مكينا عند الله خامسها كونه مطاعا في عالم السموات وهذا يقتضي
ان يكون مطاعا لكل الملايكة لان الاطلاق وعدم التقييد في معرض المدح يفيد ذلك سادسها كونه امينا في كل الطاعات
وفي تبليغ الوحي الى الانبياء ثم انه سبحانه وتعالى بعد ان وصف جبريل بهذه الصفات العالية وصف محمدا عليه السلام بقوله
وما صاحبكم بمجنون ولو كان عليه السلام بجبريل في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد عليه السلام
بهذه الصفة بعد وصف جبريل عليه السلام بتلك الصفات العالية غضا من منصب محمد عليه السلام وتحقيرا لشانه
وذلك غير جايز فدلت هذه الاية على انه ليس لمحمد عليه السلام عند جبريل من المنزلة والقدر والرتبة الا ان يقال انه ليس
بمجنون فان قيل لم لا يجوز ان قوله وانه لقول رسول كريم صفة لمحمد عليه السلام لا لجبريل قلنا لان قوله ولقد راه بالافق
المبين يبطل ذلك الحجة الرابعة عشر قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فالمراد من هذا التشبيه
اما تشبيه يوسف بالملك في صورته او في سيرته والثاني اولى لانه شبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما
لا بالصورة فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي الشهوة ونفي الحرص على طلب اللذات الحسية واثبات ضد
ذلك وهي صفة الملايكة وهي غض البصر ومنع النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الاية على اطباق العقلا
من الرجال والنساء والمومن والكافر على اختصاص الملايكة بالدرجات الفايقة على درجات البشر فان قيل
قول المراة فذلكن الذي لمتنني فيه يقتضي ان يكون تشبيه يوسف بالملك انما وقع في الصورة لا في السيرة لان
ظهور عذرها في شدة عشقها انما حصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط الزهد قلنا ان شدة عشقها
يحتمل ان يكون بسبب غاية زهده لان الانسان حريص على ما منع منه وكل ما كان اعراض المعشوق اكثر كان شوق العاشق

اكثر الحجة الخامسة عشر قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون او غيرهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم واما المكلفون فهم اربعة انواع الملايكة والجن والانس والشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان افضل من الملايكة لزم ان يكون افضل من جميع المخلوقات فكان ينبغي ان يقول وفضلناهم على كل من خلقنا وعلى هذا التقدير يكون لفظ الكثير ضايعا وذلك غير جايز فعلمنا انه ليس افضل من الملايكة فان قيل هذا تمسك بدليل الخطاب وهو ان تخصيص الكثير بالذكر يدل على ان حال الباقي بخلافه وايضا فيجوز ان يكون المراد وفضلناهم في الكرامة المذكورة في اول هذه الاية وهي الكرامة في اول هذه الاية ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة واذا ثبت هذا فنحن نسلم ان البشر ليس افضل منهم في هذه الامور لكن لم قلتم انه ليس افضل منهم في كثرة الثواب قلنا اما السوال الاول فجوابه من وجهين احدهما انه تمسك بدليل الخطاب الا انه حجة بدليل انه من قال اليهودي اذا مات لم يبصر شيا فانه يضحك من هذا الكلام بعلة انه لما كان المسلم كذلك لم يبق لذكر اليهودي فايدة وهذا يدل على ان تخصيص الشي بالذكر يوجب نفي الحكم عما عداه والثاني ان هذا ليس تمسكا بدليل الخطاب بل هو تمسك بانه لو كان البشر مفضلا على الكل لكان لفظ الكثير ضايعا ومعلوم انه غير جايز اما السوال الثاني فجوابه انا انما نتمسك بهذه الاية في بيان ان جنس الملايكة افضل من جنس البشر لا في بيان احوال الافراد اذا ثبت هذا التفاوت في الجنس كان الظاهر فضل الفرد على الفرد الا عند بيان المعارض اما السوال الثالث فجوابه ان قوله ولقد كرمنا بني ادم يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق والطاعة فقوله وفضلناهم يجب ان يكون عايدا الى كل واحد من هذه الاحوال الحجة السادسة عشر قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وهذا يدل على ان حال الملك اشرف الحجة السابعة عشر قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وهذا يدل على ان منصب الملك اشرف وفي هذين الدليلين ابحاث عميقة دقيقة الحجة الثامنة عشر قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملا ذكرته في ملا خير من ملايه وهذا يدل على ان الملا الاعلى اشرف الحجة التاسعة عشر لا شك ان كمال حال الاجساد لا يحصل الا عند اتصال الارواح بها والملايكة ارواح محضة والجسد جسم كثيف استنار بنور الارواح ثم ان كمال هذه الارواح هو ان يتصل بعالم الملايكة كما قال الله تعالى يا ايتها النفس المطمينة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي فجعل كمال حال الارواح المنفصلة من هذا العالم ان يدخل في عباده واوليك العباد ليسوا الا الملايكة فان قوله يا ايتها النفس المطمينة خطاب لجميع الارواح البشرية والعباد الذين يتصل بهم جميع الارواح البشرية ليسوا الا الملايكة وايضا قال في شرح عظم ثواب المطيعين والملايكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم فجعل تسليم الملايكة منزلة عالية ودرجة عظيمة لهم ولولا ان عالم الملايكة اشرف والا لم يكن اتصال ارواح البشر بهم سببا لسعادة هذه الارواح البشرية الحجة العشرون الملايكة مبرون عن الشهوة والغضب والخيال والوهم وهذه الصفات هي الحجب القوية عن تجلي انوار الله ولا كمال الا بحصول ذلك التجلي ولا نقصان الا بحصول ذلك الحجاب فلما كان ذلك

حاصلا

حاصلا لهم ابدا وفي اكثر الاوقات يكون الارواح البشرية محجوبة عن ذلك التجلي علمنا انه لا نسبة لكمالهم الى البشر والذي يقال الخدمة مع كثرة العوايق ادل على الاخلاص من الخدمة بدون العوايق كلام خيالي لان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول ذلك التجلي فاي موضع كان حصول ذلك التجلي فيه اكثر وعن المعاوق ابعد كان فيه الكمال والسعادة اتم ولهذا قال في صفة الملايكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال عليه السلام انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة الحجة الحادية والعشرون الروحانيات فضلت الجسمانيات من وجوه احدها انها نورانية علوية والجسمانية ظلمانية سفلية وثانيها ان علومها اتم وذلك لان الحكماء برهنوا على ان الروحانيات السماوية مطلعون على اسرار المغيبات ناظرون في اللوح المحفوظ ابدا عالمون بكل ما سيوجد في المستقبل وبكل ما وجد في الماضي وثالثها ان علومهم فعلية كلية دايمة وعلوم البشر ناقصة انفعالية منقطعة ورابعها ان اعمالهم اتم لانهم دايما مواظبون على الخدمة يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الابدان وطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد وانسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلايق البدنية مبرون عن الحجب الشهوانية والغضبية فاين احد التاثيرين من الاخر وخامسها الروحانيات لها قدرة على تغير الاجسام وبعث الاجرام وتلك القدرة ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى الشظية الضعيفة من النبات في بدو نموها تفتق الاحجار وتشق الصخور وما ذلك الا بقوة فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فالروحانيات هي التي تتصرف في الاجرام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب يعرض بتصريفاتها والزلازل تطري بقوتها والاثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم ناطق بذلك كما قال الله تعالى فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات ويعلم ان شيا من هذه الاحوال لا يصدر عن الارواح البشرية فاين احد البابين عن الاخر الحجة الثانية والعشرون الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبعة وساير الثوابت والافلاك لها كالابدان والكواكب كالقلوب والملايكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلاف احوال الكواكب والافلاك مبادي لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة واني مناطق الافلاك تارة تنطبق بعضها على بعض وهو الربوع ومنه يبطل عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن بعض وذلك هو الفتوق وعنده ينتقل العمارة في هذا العالم من جانب الى جانب فلما اذا راينا ان هياكل العالم العلوي مستولية على هياكل العالم السفلي فكذا ارواح العالم العلوي يجب ان تكون مستولية على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت المباحث الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوي وكمالات هذا العالم معلولات لكمالات ذلك العالم ونسبة ارواح هذا العالم وكمالات هذه الارواح الى ارواح ذلك العالم وكمالاته كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة الى البحر الاعظم فهذه الارواح البشرية كالذرات واما البحار والعيون والجبال والمعادن فهي الارواح

٩٥

العلوية فكيف يمكن ان تقابل احدهما بالاخر فهذه حكاية دلايل الفريقين في هذه المسيلة على الاختصار
وبالله التوفيق المسيلة الرابعة والثلثون في كرامات الاوليا المعتزلة ينكرونها ووافقهم الاستاد ابو اسحق
من اصحابنا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا وجوه الحجة الاولى
ان حدوث الحبل بمريم من غير الذكر من خوارق العادات وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق
العادات وانها ما كانت من الانبيا فوجب ان يكون هذه الوقايع من كرامات الاوليا فان قيل لم لا يجوز ان يقال
ان تلك الخوارق كانت معجزات النبي ذلك الزمان وهو زكريا عليه السلام قلنا هذا باطل لوجوه احدها
ان المعجزة لابد وان يكون امرا ظاهرا للمنكرين حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر وههنا حبل مريم
وحبلها من غير الذكر ما كان يطلع عليه احدا الا مريم فكيف يمكن جعل هذه الاشياء معجزة لزكريا ثانيها ان عند
ظهور المعجزة لبعض الانبياء لابد وان يكون الرسول حاضرا ولابد وان يكون القوم حاضرين حتى يتمكن الرسول
من الاستدلال بذلك المعجز وفي الوقت الذي كان يقول جبريل عليه السلام لمريم وهزي اليك بجذع النخلة
تساقط عليك رطبا جنيا ما كان زكريا حاضرا اهناك حتى يستدل بظهور هذه الخوارق على نبوة نفسه بل ما كان
من البشر احد هناك حاضرا بدليل قوله فاما ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فبطل القول بان هذه الاشيا
معجزة لزكريا ثالثها ان حصول المعجزة لابد وان يكون بالتماس الرسول وكان زكريا غافلا عن كيفية حدوث
هذه الاشيا بدليل قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
هو من عند الله فدل هذا على ان ذلك ما كانت معجزة زكريا عليه السلام ورابعها انه تعالى ذكر هذه الخوارق
في معرض تعظيم حال مريم عليها السلام ولم يذكر معها ما يشعر بجعلها معجزة لاحد من الانبيا ولو كان المقصود
منها اظهار تصديق زكريا لا اظهار كرامة مريم لكان ذكر زكريا عند ذكر هذه الخوارق اولى من ذكر مريم فلما لم
يكن الامر كذلك علمنا ان المقصود منها اكرام مريم لا تصديق زكريا الحجة الثانية ان الله تعالى ابقى اصحاب
الكهف ثلثمائة وازديد في النوم احياء من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فوجب ان يكون هذا من باب الكرامات
فان قيل لم لا يجوز ان يقال ذلك كان معجزة لبعض الانبيا وان كنا ما عرفناهم قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان
تلك الاحوال لو كانت معجزة لانسان لما جاز اخفاها لكنهم اجتهدوا في اخفائها حيث قالوا ولا يشعرن بكم احدا
الثاني وهو ان بقا قوم مدة ثلثمائة سنة حيا لا يمكن ان يكون معلوما للخلق وما لا يمكن ان يصير معلوما
للخلق ان يصير معلوما للخلق لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق مدعي النبوة فثبت ان هذا لا يصلح ان يكون معجزة
فلم يبق الا ان يكون كرامة الحجة الثالثة ان تشريف الله تعالى عبده بمعرفته ومحبته اعظم واعلى من اعطا
رغيف في المفازة او شربة من الماء فاذا لم يبعد الاول فكيف يبعد الثاني واحتج المنكرون بوجوه الحجة
الاولى ان تجويز الكرامات يفضي الى القول بالسفسطة لانا اذا جوزنا الكرامات فلعل الله قلب الجبل ياقوتا اكراما
لبعض اوليائه ولعله خفف التراب اكراما لولي ولعله خلق هذا الانسان الشيخ في هذه الساعة كرامة لولي وقد عليه

ومعلوم

ومعلوم ان تجويزه يفضي الى الجهالات الحجة الثانية من شرط الدليل انه انما حصل لابد وان يحصل مع المدلول
وظهور الخوارق يدل على النبوة فلو حصل في حق النبي وفي حق غيره لخرج عن كونه دالا على صدق الرسل وذلك باطل
بالاجماع الحجة الثالثة لو جاز ظهور هذه الخوارق في حق بعض الاوليا لجاز ظهوره في حق الباقين وعلى هذا
التقدير فيخرج انخراق هذه العادات عن كونه دليلا على الكرامة الحجة الرابعة لو ظهرت هذه الخوارق على
يد النبي وعلى غيرهم لم يستوي ظهورها وقع ولا مرتبة كان المنصب الذي يصل اليه الخسيس والشريف فانه لا يبقى له وقع ولما اتفق العقلا
ان ظهور هذه الخوارق منصب عظيم علمنا انه لابد وان يكون مخصوصا بالانبيا عليهم السلام الحجة الخامسة
لو ظهرت الكرامة على انسان ثم ادعى ذلك الانسان على احد مالا فاما ان يطالب بالبينة او لا يطالب لا يجوز ان يطالب لانه
ظهر تلك الكرامة كال درجته عند الله ومتى كان كذلك امتنع ان يكذب في ادعاء المال على الغير ولا يجوز ان لا يطالب بالبينة
لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فلما بطل القسمان علمنا انه لا يجوز ظهور الكرامة الجواب
عن السوال الاول ان منكر الكرامات يلزمه ذلك الاشكال لانه اذا اثبت ان للعالم فاعلا مختارا فلعل
ذلك الفاعل فعل هذه الامور من قلب الجبال ذهبا وقلب البحار دما او ما بسرا من غير رعاية مصلحة عند من لا يوقف
فاعليه الله تعالى على رعاية المصالح واما من ينكر الفاعل المختار فيلزمه هذا الاشكال ايضا لان سبب حدوث الحوادث
في هذا العالم تشكلات فلكية واتصالات كوكبية على مذهبه ولا يبعد ايضا ان يحدث في الفلك شكل غريب يوجب
حدوث هذه الحوادث في هذا العالم فثبت ان هذا الاشكال لازم على كل الفرق والجواب عن السوال الثاني
ان الكرامات والمعجزات وان اشتركا في كون كل واحد منهما امرا خارقا للعادة ولكن يمتاز المعجزة من الكرامة من
وجوه احدها ان الدعوى شرط في النبوة وليست شرطا في الكرامة وثانيها ان الحاصل في ادعاء النبوة
وفي الكرامة ان لا يحصل الدعوى او ان حصل الحكم لا يكون دعوى النبوة بل دعوى الولاية وثالثها ان المعجزة لا يكون
لها معارضة الجواب عن السوال الثالث ان هذا الذي الزمتموه علينا لازم في المعجزات عليكم وذلك
لانه تعالى اذا بعث جمعا كثيرا من الانبيا واظهر على يد كل واحد منهم فعلا خارقا للعادة فحينئذ يصير الخوارق العادات
موافقا للعادات وذلك يقدح في كون المعجزة معجزة فان قلتم ان تكثير المعجزات انما يجوز بشرط ان لا يصير الخوارق
العادة عادة كان هذا جوابنا في الكرامات والجواب عن الشبهة الرابعة ان دليل النبوة ليس هو الفعل
الخارق للعادة فقط بل هذا الفعل مقرونا بدعوى النبوة مع عدم المعارضة وهذا المجموع لا يحصل لغير الانبيا عليهم
السلام فلا يلزم سقوط وقعها والجواب عن الشبهة الخامسة ان ظهور الكرامة عليه لا يوجب كونه صادقا
في جميع الامور فلا جرم يجوز مطالبته بالبينة والله اعلم المسيلة الخامسة والثلثون في احكام الثواب
والعقاب وفيه فصول الفصل الاول في احكام الثواب واعلم ان المكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان كان
مطيعا فالله تعالى يثيبه في زعم البصريون من المعتزلة ان اداء الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى وههنا مذهب
انه ليس لاحد حق على الله تعالى لنا وجوه الحجة الاولى ان الانعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال

بالشكر والخدمة ونعمة الله تعالى على العبد في الماضي وفي الحاضر كثيرة خارجة عن الحصر والاحصاء كما قال الله تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا كان كذلك فتلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر
واداء الواجب لا يكون سببا لاستحقاق شيء اخر فوجب ان لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله
تعالى **الحجة الثانية** لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان اما ان يمتنع من الله تعالى ان لا يثيب او يصح فان
امتنع ان لا يثيب فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب لا فاعلا مختارا وان صح فبتقدير ان لا يثيب ان لم
يصير مستحقا للذم لزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي يفعله وذلك محال فان قيل انه
اذا علم وجود شيء فان لم يصح منه تركه كان موجبا بالذات وان صح يلزم ان يكون قادرا على تجهيل نفسه وهو محال
قلنا قد ذكرنا ان علمه بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع للقصد الى الايقاع والتابع لا يكون منافيا للمتبوع بخلاف فعل العبد
فانه عند الخصم وقع بقدرة العبد وارادته فلو صار ذلك الفعل سببا لان يجب على الله تعالى فعل الاثابة لزم ان
يكون العبد قد الجاء الله تعالى بذلك الفعل الى ايجاد الثواب الجاء لا يتمكن من تركه وذلك محال **الحجة الثالثة**
انا قد ذكرنا في مسئلة خلق الاعمال ان صدور الفعل من العبد يتوقف على الداعي وبينا ان مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل
واذا كان كذلك كان حصول الطاعة موجب فعل الله تعالى ومعلولا له فاذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالى
وفعل الفاعل لا يوجب عليه ثوابا فثبت ان طاعة العبد لا توجب الثواب على الله تعالى فعل **شبهة الخصم** قوله تعالى
جزاء بما كانوا يعملون وامثالها **الجواب** ان العمل عندنا يلازمه حصول الثواب لا انه موجب له وهذا القدر
يكفي في اطلاق اسم الجزاء على الثواب **الفصل الثاني في حكم العقاب** اما المكلف العاصي اما ان يكون كافرا
او غير كافر اما الكافر فهو على قول اكثر الامة يبقى مخلدا في النار واما العاصي الذي ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة
فللامة فيه ثلثة اقوال احدها قول من قطع بانه لا يعاقب وهذا قول مقاتل بن سليمن وقول المرجية الخالصة ثانيها قول من
قطع بانه يعاقب وهو قول اكثر المعتزلة والخوارج وثالثها قول من لم يقطع لا بالعفو ولا بالعقاب وهو قول اكثر الامة
وهو المختار اما المرجية فانهم تمسكوا على صحة قولهم بايات احدها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد اوحي
الينا ان العذاب على من كذب وتولى فهذه الاية صريحة في ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب وتولى فمن لم يكن
مكذبا بالله ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق **وثانيها** قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير الله تعالى اخبر ان كل فوج يدخلون
النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبناه وهذا صريح في ان كل من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله تعالى فيقتضي
ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار **وثالثها** قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى
لا يقال قوله نارا تلظى نار مخصوصة وهي مختصة بالاشقى الذي كذب وتولى فلم قلتم ان ساير النيران لا يدخلها
فساق اهل الصلوة لانا نقول جميع النيران لا بد وان يكون متلظية والاية دلت على ان النار المتلظية نصيب الكفار
وحينئذ يحصل المطلوب **ورابعها** قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين دلت هذه الاية على اختصاص

الخزي

الخزي بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلم يحصل الخزي
الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم **وخامسها** قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم بغفران الذنوب ولم يشترط فيه التوبة وذلك يدل على ان يغفر الذنوب قبل
التوبة وبعدها فان قيل فيلزم دلالتها على مغفرة الكفر لانه من الذنوب قلنا هب ان هذا العام دخله هذا التخصيص
فيبقى فيما عداه حجة وايضا لفظ العباد في القران مخصوص بالمومنين قال الله تعالى عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها
تفجيرا **وسادسها** قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الامير
على اكله اي رايته حال الاكل فكذا ههنا دلت الاية على انه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم وحال اشتغالهم بالظلم
يمتنع حصول التوبة فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذا الدليل حصول الغفران للشرك لان الشرك
ظلم بدليل قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك العمل بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فيبقى
حجة فيما عداه والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية **وسابعها** قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور ولفظه
الكفور للمبالغة فوجب ان يختص هذا الحكم بالكافر الاصلي لا يقال هذا معارض بقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به لانا نقول
لما وقع التعارض بين العفو والوعيد كان الرجحان بجانب العفو على ما سياتي ان شاء الله من وجوه الترجيحات ٥
الحجة الثامنة انه تعالى جعل المكلفين صنفين فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت
وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فجعل كل من اسودت وجوههم من الذين كفروا بعد
ايمانهم من اهل العذاب وجعل من ابيضت وجوههم من اهل الثواب اقصى ما في الباب ان يقال يشكل هذا بالكافر
الاصلي الا انا نقول خص العموم في هذه الصورة فيبقى حجة فيما سواها **الحجة التاسعة** قوله تعالى وجوه يومئذ
مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة ووجه الاستدلال
بهذه الاية كما تقدم في الاية الثامنة **الحجة العاشرة** انه تعالى قسم المكلفين على ثلثة اقسام السابقون واصحاب
الميمنة واصحاب المشامة ثم ذكر ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة واصحاب المشامة في النار ثم بين ان اصحاب
المشامة هم الذين يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون ولما ثبت ان اصحاب النار ليسوا الا اصحاب المشامة
وثبت ان اصحاب المشامة هم الذين ينكرون البعث وجب ان يقال ان اصحاب النار ليس الا الذين ينكرون البعث
ترك العمل به في حق ساير الكفار فيبقى حجة في الفساق **الحجة الحادية عشر** صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من
ادخل النار فانه يخزى فصاحب الكبيرة لا يدخل النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى فصاحب الكبيرة لا يدخل النار
وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لانه يومن والمومن لا يخزى انما قلنا انه مومن لقوله تعالى وان طائفتان من
المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله سماهم مومنين
حال ما وصفهم بالبغي انما قلنا ان المومن لا يخزى لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ولقوله تعالى يوم لا
يخزي الله النبي والذين امنوا معه ولقوله حكاية عن المومنين ولا تخزنا يوم القيمة ثم قال تعالى فاستجاب لهم ربهم اني

لا اضيع عمل عامل فثبت ان صاحب الكبيرة مومن وثبت ان المومن لا يخزي فيلزم ان صاحب الكبيرة لا يخزي وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزي لقوله ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولما ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان صاحب الكبيرة لا يدخل النار **الحجة الثانية عشر** الايمان اقوي من الكفر فلما لم ينفع مع الكفر شي من الطاعات وجب ان لا يضر مع الايمان شي من المعاصي **الحجة الثالثة عشر** الكافر اذا اسلم ازال ثواب ايمانه عقاب كفره فدل هذا علي ان ثواب الايمان ازيد من عقاب الكفر وعقاب الكفر لا شك انه ازيد من عقاب الفسق فيلزم ان يكون ثواب الايمان ازيد من عقاب الفسق بكثير وعند الحبوط والمقابلة يفضل ثواب الايمان لا محالة فوجب القطع بان المومن من اهل الجنة لا يقال انه اذا كفر بعد ايمانه فعقاب كفره يزيل ثواب ايمانه لانا نقول هب انه كذلك لكن بهذا الطريق لا يظهر ان عقاب الفسق ازيد من ثواب الايمان وبالطريق الذي ذكرنا يظهر ان ثواب الايمان ازيد من عقاب الفسق فكان الترجيح لدليلنا **الفصل الثالث** في حكاية ادلة المعتزلة علي القطع بالوعيد اعلم انهم تمسكوا في المسئلة بالقران والاخبار اما القران فمجموع ما يتمسكون به من الايات محصورة في ثلثة انواع احدها انهم تمسكوا بلفظ من في معرض الشرط وزعموا انه يفيد العموم وثانيها تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها وثالثها بصيغة الذين اما النوع الاول فهو ايات **الحجة الاولي** قوله تعالي ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومعلوم ان من ترك الصلوة والزكوة والحج والصوم وقتل وزني ولاط فقد تعدي الحدود فان قيل الحدود لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف فيفيد العموم فتعدي الحدود لا يصدق الا عند تعدي جميع الحدود وهو اما ان لا يكون ممكنا او يكون ممكنا لكنه لا يثبت الا في حق الكافر اما انه غير ممكن فلانه من تعدي بالمجوسية لا يمكنه مع ذلك ان يتعدي باليهودية ومن تعدي بالفعل لا يمكنه في تلك الحالة ان يتعدي بالترك وايضا فان كان ذلك ممكنا الا انه لا يتحقق الا في حق الكافر فكانت الاية مخصوصة بالكفار قلنا انه تعالي شرح حدود الميراث في مقدمة هذه الاية ثم قال تلك حدود الله فانصرف هذا الي الحدود المذكورة فيما تقدم وهي حدود الميراث ثم قال ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فصله ويتعد حدوده لابد وان يكون منصرفا الي الحدود المذكورة فيما قبل فثبت ان هذا الوعيد مختص بمن يتعدي الحدود المذكورة في الميراث **الحجة الثانية** قوله تعالي ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها واذا ثبت ان جزاه ذلك فوجب ان يصل اليه لقوله تعالي من يعمل سوا يجز به لا يقال الاية نزلت في بعض الكفار لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب **الحجة الثالثة** قوله تعالي يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الي فئة فقد باء بغضب من الله وماويه جهنم وبئس المصير **الحجة الرابعة** قوله تعالي ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا **الحجة الخامسة** يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الي قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا **الحجة السادسة** قوله تعالي انه من يات ربه مجرما فان له نار جهنم لا يموت فيها ولا يحيي ومن ياته مومنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلي **الحجة السابعة** قوله تعالي وقد خاب من حمل ظلما ولا شك ان هذا الوعيد يتناول الظالم سوا كان كافرا او مومنا **الحجة الثامنة** انه تعالي قال بعد تعديد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا **الحجة التاسعة** قوله تعالي من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ امنون ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار فلما دل النصف الاول من هذه الاية علي ان الموعد حاصل علي جميع الطاعات دل النصف الثاني منها علي ان الوعيد حاصل علي جميع المعاصي **الحجة العاشرة** قوله تعالي واما من طغي واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي الماوي **الحجة الحادية عشر** انه تعالي قول المرجية فقال تعالي وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة انه كذبهم في هذه المقالة بقوله قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون علي الله ما لا تعلمون ثم ذكر المذهب الصحيح فقال بلي من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واعلم ان التمسك بهذه الايات مفتقر الي بيان ان كلمة من في معرض الشرط للعموم ويدل عليه دليلان **الاول** انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه استثنا كل واحد من العقلاء والاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان المستثني من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثني منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول باطل لوجوه **الاول** انه يلزم ان لا يبقي فرق بين الاستثنا من الجمع المنكر كقولك جاني فقها الا زيدا وبين الاستثنا من الجمع المنكر كقولك جاني الفقها الا زيدا لان الصحة حاصلة في الموضعين والوجوب مفقود في الموضعين لكن الفرق بينهما معلوم **وثانيها** ان الاستثنا من العدد يخرج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون حكم الاستثنا في جميع المواضع كذلك دفعا للاشتراك **وثالثها** انه تعالي النقل في هذه المسئلة فقال بعض اهل اللغة الاستثنا يخرج من الكلام ما لولاه لدخل وقال اخرون انه يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله ولما حصل التعارض وجب التوفيق فنقول الصحة من لوازم الوقوع ولا ينعكس فلو جعلناه حقيقة في الوقوع امكن جعله مجازا عن الصحة لحصول الملازمة اما لو جعلناه حقيقة في الصحة لا يمكن جعله مجازا عن الوقوع لعدم الملازمة فكان جعله حقيقة في الوقوع اولي فثبت ان حكم الاستثنا اخراج ما لولاه لدخل وعند هذا يتم الدليل **الحجة الثانية** علي ان صيغة من وما في معرض الشرط تفيد العموم انه لما نزل قوله تعالي انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملايكة اليس قد عبد عيسي وجه الاستدلال به انه تمسك بعموم اللفظ والرسول عليه السلام ما انكر عليه في ذلك فدل هذا علي ان هذه الصيغة للعموم **القسم الثاني من اقسام** صيغ العموم من الايات التي يتمسك المعتزلة بها في الوعيد صيغة الجمع المحلاة بحرف التعريف **الحجة الاولي** قوله تعالي ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين **الحجة الثانية** قوله تعالي ونسوق المجرمين الي جهنم وردا **الحجة الثالثة** قوله تعالي ولو يواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك علي ظهرها من دابة ولكن يوخرهم بين انه تعالي يوخر عقابهم الي يوم اخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم واعلم ان التمسك بهذه الايات يفتقر الي بيان ان الجمع المحلي بحرف التعريف يفيد العموم ويدل عليه وجوه **الحجة الاولي** ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بقوله عليه السلام الايمة من قريش والانصار سلموا صحة تلك الحجة ولولا ان الجمع

المحلي بحرف التعريف يفيد العموم والا لما صحت تلك الحجة لان قولنا بعض الايمة من قريش لاينافي وجود امام من قوم
اخر اما قولنا كل الايمة من قريش ينافي كون بعض الايمة من غيرهم **الحجة الثانية** ان هذا الجمع يوكد بما يقتضي
الاستغراق فوجب ان يكون هذا الجمع مقتضيا للاستغراق اما انه يوكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون الموكد في اصله للاستغراق لان
هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن افادة الاستغراق
حاصلة في الاصل وانما حصلت بسبب هذه الالفاظ في تقوية الحكم الثابت في الاصل بل في اعطا حكم جديد
فكانت مبينة للمجمل لا موكدة وحيث اجمعوا على انها علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان ثابتا في الاصل **الحجة**
الثالثة انه يصح استثناء اي واحد فرض منه وذلك يدل على كونها للعموم **القسم الثالث** من صيغ
العموم وما يتمسك به المعتزلة في هذا المقام وهي صيغة الجمع مقرونة بحرف الذين كقوله تعالى ويل للمطففين
الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا الذين
توفيهم الملائكة ظالمي انفسهم والذين كسبوا السيات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة هذا مجموع الايات التي
يتمسكون بها في هذه المسيلة **واما الاخبار** فكثيرة احدها قوله عليه السلام من كان ذا لسانين وذا
وجهين كان في النار ثانيها قوله عليه السلام من غصب من ارض شبرا طوقه يوم القيمة من سبع ارضين وثالثها
قوله عليه السلام والذي نفسي بيده لايدخل الجنة عبد لايامن جاره بوايقه ورابعها قوله عليه السلام من شرب الخمر
في الدنيا لم يشربها في الاخرة ولا شك ان صيغ العموم في هذه الاحاديث متناولة للكفار ولاهل الكباير
من اهل الصلوة هذا مجموع كلام المعتزلة في هذه المسيلة واعلم ان اصحابنا اجابوا عن هذه الكلمات
بوجوه اولها لا نسلم ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام
كانت للعموم ويدل عليه امور **احدها** انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هذين اللفظين فيقال كل من دخل
داري وبعض من دخل داري ويقال ايضا كل الناس كذي وبعض الناس كذي فلو كانت لفظة من عند الشرط تفيد الاستغراق
لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذي القول في لفظ الجمع المعرف **وثانيها**
ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله تعالى تارة والمراد منها الاستغراق واخرى والمراد منها البعض لان اكثر عمومات
القران مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الاصل ولابد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين
وذلك بان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيد **وثالثها** ان هذه الصيغ لو
افادت الاستغراق لما حسن الاستفهام لكنه مستحسن فان من قال جاني الناس حسن ان يقال وهل جاء الملك
وهل جاء الوزير فدل على ان هذه الالفاظ غير موضوعة للعموم على التعيين اما تمسكهم بدليل الاستثناء فجوابه
ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحت المستثنى منه ويدل عليه وجوه اربعة **احدها** انه ثبت
في اصول الفقه ان ظاهر الامر لا يفيد التكرار مع انه يصح ان يقال صل الا في الوقت الفلاني ومن المعلوم ان الاستثناء

ههنا لا يفيد الا منع الصحة **وثانيها** ان صيغ جموع القلة يصح دخول الاستثناء فيها وصيغ جموع القلة لا تفيد
الاستغراق والا لما كانت جموع قلة **وثالثها** ان سيبويه نص على ان جمع السلامة من جموع القلة مع انه
يصح دخول الاستثناء فيها **ورابعها** انه يصح ان يقال اصحب جمعا من العلماء الا فلانا ومعلوم ان تاثير الاستثناء
في هذه الصورة ليس الا في المنع من الصحة **المقام الثاني في الاعتراض** سلمنا ان هذه الصيغ موضوعة
للعموم ولكن لا نسلم انها تفيد العموم قطعا ظنا الاول ممنوع والثاني مسلم ونحن نبين على ان هذه الصيغ تفيد العموم ظنا واذا
كان كذلك لم يجز التمسك بها في هذه المسلة انما قلنا انه يفيد الاستغراق ظنا لا قطعا لوجوه احدها ان هذه الصيغ
لو افادت الاستغراق قطعا لامتنع ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال ولما اجمعوا على انه يحسن ادخال
الالفاظ الموكدة عليها علمنا ان افادتها للاستغراق ظنية لا قطعية وثانيها ان العلم بان هذه الالفاظ موضوعة
للاستغراق اما ان يحصل بخبر التواتر او بخبر الاحاد والاول باطل والا لما وقع الخلاف فيه فبقي الثاني لكن خبر الواحد
لا يفيد الا الظن وثالثها انا نرى ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة
قال تعالى واوتيت من كل شيء ومعلوم انها ما اوتيت من العرش والكرسي والجنة والنار فعلمنا ان العادة العامة
جارية باطلاق الكل والجميع على الاكثر على وجه المبالغة واذا كان هذا امرا معتادا علمنا ان دلالة هذه الالفاظ
على الاستغراق دلالة ظنية محتملة لا قطعية اذا ثبت هذا فنقول انه لا يجوز التمسك بهذه الالفاظ في هذه المسلة
لان هذه المسيلة قطعية فالتمسك فيها بالدليل الظني باطل **المقام الثالث** سلمنا ان هذه الالفاظ تفيد
معنى الاستغراق افادة قطعية لكن العقلا اجمعوا على ان التمسك بالعمومات مشروط بان لا يوجد شيء من التخصيصات
فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العمومات فلم قلتم انه لم يوجد ههنا شيء من التخصيصات حتى تم استدلالكم
اقصى ما في الباب ان يقال بحثنا وطلبنا فلم نجد من المخصصات شيا لكن الاستدلال بعدم الوجدان على
عدم الوجود في غاية الضعف لا يقال فعلى هذا التقدير يلزم ان لا يكون التمسك بشيء من العمومات مفيدا
للقطع لانا نقول الامر كذلك وما لم يقترن بالعمومات ما يدل على عدم المخصص لا تفيد اليقين **المقام**
الرابع هب انه لابد للمعترض من بيان وجه تفصيلي في انه لا يجوز التمسك بهذه العمومات لكنا نقول وجد ما
عن التمسك بها وهو من وجهين الاول ان الايات التي تمسكتم بها في علوم العفو لا بد وان يكون عامة في الا
والاشخاص اذ لو لم يكن عامة في الاحوال والاشخاص لم يتم استدلالكم به والايات التي تمسكنا بها في العفو لابد وان
يكون خاصة في الاشخاص وفي الاحوال فانا لا نثبت العفو لكل الاشخاص واذا ثبت هذا لزم القطع بان دلايلكم
عامة ودلايلنا خاصة والخاص يقدم على العام فوجب القطع بان الايات الدالة على العفو مقدمة على هذه
العمومات **الوجه الثاني** وهو ان اكثر هذه العمومات نازلة في حق الكفار على ما اشتمل على شرحها
كتب التفسير ونحن وان كنا نعتقد بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا انا نعتقد ان دلالته في غير محل السبب
ليست دلالة قوية قاطعة بل دلالة ظنية ضعيفة واذا كان كذلك لم يكن دلالتها على الاستغراق قوية

كتاب المحصل

صالحة لان يتمسك بها في هذه المسئلة القطعية **المقام الخامس** ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات
وهي كثيرة في القران كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وبالجملة فالقران
مملو منها اذا عرفت هذا فنقول عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد وبيان هذا الترجيح من وجوه
احدها ان عمومات الوعد اكثر والاكثر راجح لانا بينا في كتاب المحصول في الاصول ان الترجيح بكثرة الدلايل امر
معتبر في الشرع **والثاني** ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة
للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بان علة ذلك الحكم هو ذلك
الوصف واذا كان كذلك وجب في كل حسنة ان يكون مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في الحسنات الصادرة
عن الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم وهي الكفر فيبقى معمولا به في الباقي **الثالث** انه تعالى قال من جاء بالحسنة فله
عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في
كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فقال ومن جاء بالسيئة فلا يجزى
الا مثلها وهذا تنبيه ظاهر على ان جانب الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة **الرابع** انه تعالى قال في
اية الوعد في سورة النساء والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتاكيد ولم يقل في شي من القران
وعيد الله حقا واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي فهو باجماع المفسرين في حق الكفار وايضا فقوله تعالى لدي
تناول الوعد والوعيد **الخامس** قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا
رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وطلب المغفرة
ليس نفس التوبة فصرح سبحانه وتعالى في هذه الاية بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر الله غفر الله له ولم يقل
في جانب المعصية ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدلت هذه الايات
على ان جانب الحسنة راجحة عند الله ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها فلم يقل
وان اساتم اساتم لها فكانه تعالى بالغ في اظهار افعال الحسنة حيث ذكرها مرتين وستر عليه اساته حيث لم
يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح **السادس** انا سنبين ان شاء الله تعالى
ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يدل الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الاية في السورة
الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتاكيد ولم يذكر شيا من ايات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في
سورة واحدة ولا في سور كثيرة فدل على ان عناية الله تعالى في الوعد اتم من العناية في جانب الوعيد **السابع**
ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من تاويل احد الجانبين وصرف التاويل الى جانب الوعيد
احسن من صرفه الى جانب الوعد وذلك لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف اما اهمال الوعد فانه مستقبح
فكان صرف التاويل الى جانب الوعيد اولى من صرفه الى جانب الوعد **الثامن** ان القران مملو من كونه

تعالى

تعالى غافرا او غفورا او غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه رحيم كريم وله العفو والاحسان والفضل والافضال
والاخبار الدالة على هذه المعاني قد بلغت مبلغا عظيما في الكثرة وليس في القران ما يدل على انه بعيد عن الصفح والتجاوز
والكرم وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد **الثامن** الى قوله تعالى غافر الذنب وقابل التوب
شديد العقاب ذي الطول فقوله غافر الذنب ان كان المراد من قوله غافر الذنب انه يغفر الذنب مع التوبة
لصار هذا عين قوله قابل التوب فيحصل التكرار ثم انه لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل على الوعيد وهو قوله
شديد العقاب ذكر عقيبه مرة اخرى ما يدل على العفو والصفح فقال ذي الطول وكل ذلك يدل قطعا على ترجيح
جانب الوعد والاحسان **التاسع** ان هذا العاصي اتى بما هو احسن الطاعات وهو الايمان ولم يات
بما هو اقبح القبايح وهو الكفر واتى في طبقة الخيرات بما هو الغاية واتى في طبقة الشر لا بما هو الغاية بل هو دون
الوسط والرجل اذا كان له عبد ثم اتى عبده بما هو اعظم انواع الخدمة والطاعة ثم اتى في باب المعاصي والذنوب
بمعصية ليست في غاية القبح بل دون الوسط فلو ان المولى يرجح تلك المعصية الخفيفة على تلك الطاعة العظيمة
بعد ذلك السيد والمولى ليما مودبا بعيدا عن الكرم ومعلوم ان هذا غير لايق باكرم الاكرمين وارحم الراحمين
فعلمنا ان الرجحان حاصل لجانب الوعد **العاشر** قال يحيى بن معاذ الهي اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر
خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شي من الطاعات
كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شي من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل
من رجا العفو وهذا كلام حسن **الحادي عشر** انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الاية اما
لو خصصنا عمومات الوعيد بالكفار لا يلزم التعطيل بل يلزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل
الثاني عشر ان مقصود الرحيم الكريم من الايجاد والخلق انما هو الرحمة لا العذاب والخصم اولى الناس بهذا القول
والاخبار الواردة في هذا المعنى كثيرة قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى سبقت رحمتي غضبي وقوله خلقتكم
ليربحوا علي لا لاربح عليكم واذا كان كذلك فالمقصود الاصلي هو الرحمة والاحسان والعذاب ليس بمقصود البتة
فترجيح الوعد على الوعيد يقتضي ترجيح الاصل على التبع والفرع وترجيح الوعيد على الوعد يقتضي ترجيح الفرع على
الاصل فكان الاول اولى **الثالث عشر** ان عمومات الوعيد والوعد لما تعارضت فنحن نرجح عمومات
الوعد بالايات الدالة على العفو والغفران وهذا الترجيح يجب المصير اليه وذلك لان ايات العفو لا بد وان يكون
خاصة وايات الوعيد لا بد وان يكون عامة والا لم يدل على مقصودهم والعام والخاص اذا تعارضا ترجح الخاص
على العام فثبت بمجموع هذه الوجوه ان عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد فسقط كلام المعتزلة بالكلية
قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد اولى ويدل عليه وجوه **الاول** ان الامة مجمعة على ان الفاسق يلعن ويحد على
سبيل التنكيل وذلك يدل على انه مستحق للعذاب اذ لو لم يكن مستحقا للعذاب لما جاز لعنه ولا اقامة الحد عليه

التنكيل واذا ثبت انه في هذه الحالة مستحق للعقاب استحال ان يكون مستحقا للثواب لان العقاب مضرة خالصة
دايمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقهما محالا واذا ثبت ان استحقاق العقاب حاصل في الحال فوجب ان يكون
استحقاق الثواب غير حاصل في الحال فثبت بهذا الطريق ان عمومات الوعيد راجحة على عمومات الوعد وهذا الدليل
الذي ذكرناه جميع مقدماته ظاهرة الا قولنا ان الفاسق يلعن ويقام الحد عليه على سبيل التنكيل وعلى سبيل العذاب
وعلى سبيل الخزي فنقول الدليل على انه يلعن قوله تعالى في قاتل المومن وغضب الله عليه ولعنه وكذى قوله الا لعنة الله
على الظالمين والدليل على انه يقام الحد عليه على سبيل التنكيل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
جزاء بما كسبا نكالا من الله والدليل على انه يحد على سبيل العذاب قوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما
طايفة من المومنين والدليل على انهم من اهل الخزي قوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
الى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم فثبت بهذه الوجوه ان استحقاق العذاب حاصل
فكان استحقاق الثواب زايلا وهذا يقتضي ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد هذا غاية كلام المعتزلة في
هذا المقام **الوجه الثاني** في ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد ان ايات الوعيد خاصة وايات
الوعد عامة والخاص مقدم على العام **الوجه الثالث** ان الناس جبلوا على الفساد والشر فكانت الحاجة
الى الزجر اشد فكان جانب الوعيد ارجح **اجاب اصحابنا عن الترجيح الاول** من وجوه الاول انه كما
وجدت ايات دالة على انهم يلعنون ويذمون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا حصلت
ايات دالة على انهم يعظمون ويمدحون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله تعالى واذا جاءك الذين يومنون
باياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فهم يرجحون الايات الدالة على وعيد الاخرة بالايات الدالة
على حصول اللعن والذم في الدنيا فنحن ايضا نرجح الايات الدالة على حصول وعد الحسنات والعفو في الاخرة
بالايات الدالة على حصول المدح والتعظيم في الدنيا فلم كان قولهم ارجح من قولنا بل الترجيح معنا من الوجوه
المذكورة اقصى ما في الباب ان يقال فان كان لا يلعن ولا يذم في الدنيا فلم يقام عليه الحد فيقول هذا ضعيف لان
الحدود قد يقام لا على السبيل التنكيل الا ترى ان التايب قد يقام عليه الحد مع انه ليس هناك لعن ونكال فعلمنا
انه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد على حصول استحقاق العقاب **الوجه الثاني** ان ايات الوعد كما هي معارضة
لايات الوعيد فكذلك معارضة لكل اية دالة على معنى يستلزم حصول الوعيد في الاخرة وعندكم ان الايات
الدالة على حصول اللعن والخزي والنكال والعذاب في الدنيا يستلزم لحصول الوعيد في الاخرة فيحصل التعارض
بين هذه الايات وبين ايات الوعد واذا حصل التعارض في هذا المقام لم يصلح هذه الايات مرجحا لايات الوعيد
على ايات الوعد فبقي ما ذكرناه من الترجيحات سليما عن المعارض **الوجه الثالث** ان قوله تعالى السارق والسارقة
انه تصريح بان وجوب القطع في حقهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ثم اجمعنا على ان حصول هذا المعنى مشروط
بعدم التوبة فكذا هنا لم لا يجوز ايضا ان يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو **الوجه الرابع** ان

هن

هذه الاية حجة عليكم من وجه اخر وذلك لان الجزاء اسم لما يكفي فاذا حكم الله تعالى بان الحد الذي يقام عليه في الدنيا
جزاء وثبت ان الجزاء ما كان كافيا كان ظاهر هذه الاية مانعا من ايصال العقاب اليه في الاخرة فثبت ان الترجيح
الذي ذكرتموه يبطل مذهبكم بالكلية اما الترجيح الثاني وهو ان ايات الوعد عامة فيقول هذا ممنوع وذلك لان
ايات الوعيد يدخل فيها الكافر والمومن قبل التوبة وبعدها وايات العفو مختصة بالمومن فثبت ان الايات التي تمسكنا
بها خاصة والاية التي تمسكتم بها عامة **واما الترجيح الثالث** فضعيف لان الرحمة مقصودة بالذات والتعذيب
مقصود بالعرض وترجيح ما هو مقصود بالذات على ما هو مقصود بالتبع والعرض اولى من العكس هذا تمام الكلام
في الجواب عن شبهات المعتزلة وبالله التوفيق **الفصل الرابع في دلايلنا على العفو الحجة الاولى** ان
الايات الدالة على كونه عفوا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيات ويعلم ما تفعلون
وقوله وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير وقوله ومن اياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله
او يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير وايضا اجمعت الامة على انه تعالى يعفوا عن عباده واجمعوا على ان من اسمايه
العفو اذا ثبت هذا فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه او عمن لا يحسن عقابه
والقسم الثاني باطل من وجوه **احدها** ان عقاب من يقبح عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا القبيح لا يقال انه
عفى عنه فان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفى عنه اما اذا كان له ان يعذبه فتركه تعذيبه يقال انه عفى
عنه ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى **الثاني** انه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التايب لكان هذا تكريرا من غير فايدة فعلمنا
ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون العفو عبارة عن عدم
ايصال العقاب اليه في الدنيا وتاخيره الى الاخرة **قلنا** لان الاجزية موخرة الى الاخرة لقوله تعالى اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت واذا عرفنا ان الاجزية موخرة الى الاخرة لم يكن تاخيرها الى الاخرة عفوا وايضا لو كان
هذا القدر يسمى بالعفو لوجب ان يقال عفو الله عن الكفار اكثر من عفوه عن المسلمين لان حصول المرادات لهم ودفع
المكاره عنهم اعني الكفار في الدنيا اكثر قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم
سقفا من فضة ولقوله عليه السلام خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل **الحجة الثانية** الايات
الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وربك الغفور ذو الرحمة فقلت
استغفروا ربكم انه كان غفارا غفرانك ربنا والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يجوز عقابه
فتعين ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يستحق العقاب وانما قلنا ان القسم الاول باطل لانه تعالى ذكر
صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون
احسانا او ترك القبيح بان يكون احسانا من الفاعل الى نفسه اولى بان يكون احسانا الى غيره فان على مذهب الخصم
لو فعله لاستحق الذم فهو بترك هذا القبيح احسن الى نفسه حيث خلصها عن استحقاق الذم **فان قيل** لم لا

يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب عن الدنيا الى الاخرة والدليل عليه ان لفظ العفو مستعمل في هذا المعنى قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وليس المراد اسقاط العقاب بل تاخيره الى الاخرة وكذلك قوله وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير اي انه تعالى قد يجعل المصايب اما على جهة الابتلاء او على جهة العقوبة المعجلة بسبب ذنوبكم ثم انه تعالى قد يوخر العقوبة والابتلاء على كثير منها وكذا قوله ومن اياته الجواري في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفوا عن كثير اي انه تعالى لو شاء اهلاكهم لاهلكهم الا انه لا يهلكهم على كثير من الذنوب **الجواب** العفو اصله من عفى اثره اي ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون مسمى العفو هو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التاخير بل الازالة وكذلك قوله وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التاخير الى وقت معلوم بل المراد منه الاسقاط المطلق وايضا الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتاخير **الحجة الثالثة** الايات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيما والاستدلال ان رحمته اما ان يظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم اهل الثواب او بالنسبة الى العصاة الذين هم اهل العقاب والاول باطل لان رحمته اما ان يكون عبارة عن انه اعطاهم الثواب الذي هو حقهم او عبارة عن انه تفضل عليهم بما هو ازيد من حقهم والاول باطل لان اداء الواجب لا يسمى رحمة لان من كان له على انسان مايه دينار فاخذها منه فهو لا يقال في مثل هذا الاعطا انه رحمه والثاني باطل لان المكلف صار بما اخذ الثواب الذي هو حقه كالمستغني وتلك الزيادة يسمى زياده في الانعام ولا يسمى البتة رحمة الا ترى ان السلطان اذا اعطى الوزير مملكة ثم ضم اليها مملكة اخرى لا يقال لهذه الزيادة انها رحمة بل يقال زاد في الانعام **والقسم الثاني** وهو ان رحمته ظهرت بالنسبة الى اهل العقاب فنقول هذه الرحمة اما ان يكون عبارة عن ترك العذاب الذي هو غير مستحق او عن ترك العقاب الذي هو مستحق والاول باطل والا لكان كل كافر وظالم رحيما لاجل انه ترك الظلم او لاجل انه ترك الزيادة على ذلك الظلم الذي فعله ولما بطل هذا بقي انه رحمن رحيم لانه ترك عذاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة على قول الخصم لان عذابهما قبيح فبقي ان رحمته انما يظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب **فان قيل** لم لا يجوز ان يقال ان رحمته انما يظهر لان الخلق والتكليف والرزق كلها بفضل ورحمة او لاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة **قلنا** اما الاول فهو يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الاخرة مع ان الامة مجمعة على ان رحمته في الاخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق غير جائز وايضا هذا اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة في التعذيب فلو كان الامر كذلك لكان اكثر الناس تعذيبا للخلق وايضا لا للبلاء اليهم رحيما بهم حيث ترك الزيادة على ذلك القدر ومعلوم انه باطل **الحجة الرابعة** قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال به ان قوله تعالى لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة

والما قلنا انه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه **احدها** قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفره تفضلا لانا اجمعنا على انه يغفره استحقاقا فانه اذا تاب عن كفره وامن فانه تعالى يغفر له فاذا كان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه لا يغفره تفضلا لزم ان يكون قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي يغفره تفضلا حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه اذا قيل فلان لا يتفضل بمايه دينار ويعطي العشرة لمن استحقها كان الكلام فاسدا اما لو قال لا يتفضل بالماية ولكنه يتفضل بالعشرة كان منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع حمل الا[ية] عليها فتعين حملها على صاحب الكبيرة قبل التوبة **وثانيها** انه لو كان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء معناه انه يغفر لمن يستحق المغفرة كالتائبين واصحاب الصغاير لم يبق تمييز الشرك عن غيره فايدة لانه كما يغفر ما دون الشرك لمن لا يستحق العقاب ولا يغفر لمن يستحق العقاب فالشرك ايضا كذلك فلا يبقى البتة لهذا التقسيم والتمييز فايدة **وثالثها** ان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجب والواجب لا يجوز تعليقه على المشية لان المعلق على المشية هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك والواجب هو الذي لا بد من فعله شاء او ابى والمغفرة المذكورة في الاية معلقة على المشية فلا يجوز ان يكون المراد منها هو مغفرة التائب وصاحب الصغيرة واعلم ان هذه الوجوه باسرها الزامات مبنية على قول المعتزلة ان غفران التائب وصاحب الصغيرة ونحن لا نقول بذلك **ورابعها** وعليه الاعتماد ان قوله ويغفر ما دون ذلك يفيد القطع بانه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله تعالى بعد ذلك لمن يشاء على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام للبعض وذلك هو المطلوب **فان قيل** لا نسلم ان المغفرة عبارة عن ان لا يعذب العصاة في الاخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب والمفهوم من اسقاط العقاب اعم من اسقاط العقاب دايما او غير دايم واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار فيه بكل واحد من ذينك القدرين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على كون الاسقاط دايما اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يوخر عقوبة الشرك عن الدنيا لكن يوخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا في حق من يشاء لا يقال كيف يصح هذا التاويل ونحن لا نشاهد السنة مزيد الكفار في عقاب الدنيا على المومنين لانا نقول تعذر الايمان ان الله تعالى لا يوخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويوخر عقاب ما دون الشرك لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلى الفريقين لان الكفار والفساق يخافون ان يعجل عقابهم في الدنيا وان كان لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط بالكلية فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة واما الوجوه الثلثة الاول فهي مبنية على اصول المعتزلة وانتم لا تقولون بها اما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض عليه على البدل فيقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك وذلك يدل على ان هذه الصيغة لا يفيد العموم والا لكان الاول تكريرا والثاني نقضا سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة والتائب لان الايات الواردة في الوعيد كل واحد

منها مخصصة بنوع واحد من الكباير مثل القتل والربوا والزنوا وهذه الاية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على
العام فايات الوعيد يجب ان تكون مقدمة على هذه الاية والجواب عن السوال الاول انه لو كان المراد ما
ذكرتم لزم ان يكون عقاب المشركين في الدنيا اكثر من عقاب غيرهم والالم يبق البتة في التقسيم والتفصيل فايدة ومعلوم
انه ليس كذلك بدليل الاستقرا والمشاهدة قوله لم قلتم ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يفيد العموم قلنا
لان قوله تعالى ما دون ذلك يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك فهذه الماهية من حيث انها
هي ماهية واحدة نوعية وقد حكم بانه تعالى يغفرها ففي كل صورة تحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران
فثبت انه يفيد العموم وايضا يصح استثناء كل واحد من المعاصي منها وصحة الاستثناء تدل على العموم وايضا
فلانه لو كان المراد بعض الانواع مع انه لم يحصل ما يدل على ذلك المعين صارت الاية مجملة والاصل عدم الاجمال قوله
ايات الوعيد اخص قلنا لكن هذه الاية اخص منها لانها تفيد العفو في حق البعض دون البعض وايات الوعيد
تفيد حصول الوعيد في حق كل من فعل ذلك الفعل وايضا قد بينا ان عند التعارض بين الوعد والوعيد وجب
ان يكون جانب العفو والوعد راجحا الحجة الخامسة ان تمسك بالدلايل الخمسة التي تمسك بها مقاتل في القطع بالعفو
فان عارضوا بايات الوعيد قلنا الترجيح ما تقدم ولما كان الترجيحات ظنية لا جرم رجونا العفو وما قطعنا
به الحجة السادسة انا ستقيم الدلالة ان شاء الله على ان تاثير شفاعة محمد عليه السلام في اسقاط العقاب
وذلك يدل على قولنا في هذه المسلة الحجة السابعة قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فان قيل هذه
الاية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما يدل الاية عليه لا
تقولون به وما تقولون به لا تدل الاية عليه سلمنا ذلك لكن المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الاية
على هذا المعنى اولى من وجهين الاول انا اذا حملنا الاية على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب على
ما هو ظاهر الاية وان حملناها على ما ذكرتم لم يمكن حمله على ما هو ظاهر الاية وان حملناها على ما ذكرتم لم يمكن
حمله على ظاهر الاية لان الله لا يغفر جميع الذنوب من غير التوبة فان الكفر ذنب والله لا يغفره الا مع التوبة الثاني
انه تعالى عقيب هذه الاية قال وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان ياتيكم العذاب والانابة هو التوبة الجواب
عن الاول قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا وعد منه بانه تعالى سيفعل ذلك في المستقبل ونحن نقطع بذلك فانا قاطعون
بانه تعالى سيخرج كل المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا بحصول الغفران لا محالة فيكون هذا قطعا بحصول
انه لا حاجة في اجرا الاية على ظاهرها الى اضمار قيد التوبة والله التوفيق المسلة السادسة والستون في ان
وعيد الفساق منقطع مذهبنا انه تعالى وان عذب الفساق من اهل الصلوة الا انه لا يتركهم في النار دايما مويدا بل
يخرجهم الى الجنة وقالت المعتزلة انه يبقيهم في النار دايما والمعتمد لنا في المسلة ان هذا الفاسق اما ان لا يكون
مستحقا للعقاب او ان كان مستحقا للعقاب لكنه مع ذلك ايضا يستحق الثواب ومتى كان الامر كذلك وجب
ان يكون العقاب منقطعا بيان مقدمة الاولى ان هذا الفاسق قبل ان صدر عنه هذا الفسق كان من اهل الثواب

بحكم ايمانه وساير طاعاته اما عندنا فبحكم الوعد واما عندكم فبحكم الاستحقاق فاذا صدر عنه الفسق بعد ذلك
فاما ان يصير بسبب ذلك الفسق مستحقا للعقاب او لا يصير كذلك فان لم يصر كذلك للعذاب فلو كان
هذا الانسان على هذا التقدير مستحقا للثواب ولم يصر بسبب هذا الفعل مستحقا للعقاب فوجب ان لا يعاقب
فضلا من ان يكون عقابه دايما واما ان قلنا انه صار بفسقه مستحقا للعقاب فقول استحقاق العقاب لا يزيل
ما كان ثابتا من استحقاق الثواب واذا كان كذلك وجب ان لا يكون عذابه دايما انما قلنا ان العقاب الطاري
لا يزيل الثواب المتقدم لانه لو ازاله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعني بالموازنة ان يقال كان
الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطاري خمسة اجزاء فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية
عن المعارض واما عدم الموازنة فهو ان الطاري يسقط السابق بقدره والطاري لا يسقط بل يبقى بحاله والقول
بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم التواتر مذهب ابي علي فنقول القول بالموازنة باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان ثبوت السابق اما ان يمنع الطاري من الدخول في الوجود او لا يمنعه فان منعه لم يدخل الطاري في الوجود واذا لم
يوجد الطاري بقي السابق كما كان فهذا يمنع من الاحباط وان قلنا السابق لم يمنع الطاري من الدخول في الوجود
بل دخل في الوجود فهذا الطاري اما ان يوثر في عدم السابق او لا يوثر فان اثر فيه صار الطاري غالبا والسابق مغلوبا
فبعد صيرورة السابق مغلوبا امتنع ان يعود غالبا فامتنع ان يوثر في اعدام الطاري فلم يكن الموازنة حاصلة وان قلنا
بان الطاري بعد دخوله في الوجود لم يوثر في اعدام السابق فعلى هذا فقد وجد الطاري مع السابق واجتمعا في الوجود
وعلى هذا التقدير لم يحصل بينهما منافاة اصلا واذا كان كذلك امتنع ان يكون احدهما موثرا في عدم الاخر وفي
زواله فثبت بهذا البرهان القوي فساد القول بالموازنة الوجه الثاني في ابطاله وهو انه لو كان كل واحد
من السابق والطاري موثرا في عدم الاخر لما ان يكون معا او على التعاقب والقسمان باطلان فبطل القول
بكون كل واحد منهما موثرا في عدم الاخر انما قلنا انه يمتنع حصول ذلك معا لان الموثر في عدم كل واحد منهما وجود
الاخر فلو حصل العدمان معا حصل الوجودان حال حصول العدمين لان العلة واجب الحصول عند حصول
المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وهو محال وانما قلنا انه يمتنع حصول ذلك لا معا لانه يقتضي
ان يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وذلك محال الوجه الثالث وهو ان شرط طريان احد
الضدين زوال الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما
على الاخر وهو محال فهذه الوجوه الثلثة دالة على المنع من صحة الموازنة واما القسم الثاني وهو قول
ابي علي وهو اثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه احدها ان هذا
يقتضي ان من عبد الله تعالى من اول عمره الى اخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من
لم يعبد الله تعالى قط على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب
هذا الشرب شي ومعلوم ان ذلك باطل في بداية العقول والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا

يره فاذا كان عقاب الفسق احبط ثواب الطاعات المتقدمة ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شي من عقاب
هذه المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية وذلك يناقض قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فثبت
انه لو صح القول بالاحباط لكان اما مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت فساد القسمين فوجب القول بفساد الاحباط
ومما يدل ايضا على فساد الاحباط وذلك لانه اذا كان مستحقا العشرين جزا من الثواب ثم اتى بمعصية استحق بها عشرة
اجزا من العقاب فلو قلنا بان هذا الطاري يحبط السابق لكان اما ان يحبط هذه العشرة الطارية تلك العشرين
المتقدم وهذا باطل بالاجماع ولانه يكون ظلما واما ان يكون العشرة الطارية يحبط من العشرين المتقدم عشرة فقط
فهذا هو مذهب القائلين بالاحباط فيقول هذا محال لان نسبة هذه العشرة الطارية الى كل واحد من العشرين
السابقين على السوية فلو اقتضت هذه العشرة الطارية ازالة احدى العشرين السابقين دون العشرة الاخرى
لكان هذا ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال
هذه العشرة الطارية يوثر في ازالة كل واحد من العشرين المتقدمين وذلك هو القسم الاول وقد ابطلناه او لا يوثر
في ازالة شي مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع من القول بالاحباط وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطاري
لا يزيل الثواب المتقدم واذا ثبت هذا فنقول ثبت ان المومن اذا اتى بالفسق فهو اما ان لا يستحق على فسقه عقابا
او ان استحق عليه عقابا لكن هذا الاستحقاق لا يزيل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب واذا ثبت هذا وجب
ايصال هذا الثواب والعقاب اليه فاما ان يوصل اليه ثواب ايمانه في الجنة ثم ينقل الى النار وهو باطل بالاجماع واما ان
يوصل عقاب فسقه اليه في النار ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب اما المعتزلة فقد احتجوا على الخلود
بوجوه الشبهة الاولى ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب واستحق العقاب يبطل ما كان ثابتا من ذلك من
استحقاق الثواب وذلك لان العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال
فكان الجمع بين استحقاق محال واذا ثبت استحقاق العقاب وجب ان يزول استحقاق الثواب وهذا هو العمدة
الكبرى لهم في اثبات القول بالاحباط اذا ثبت هذا فنقول لو نقل الفاسق من النار الى الجنة لكان دخول الجنة
اما ان يكون بالاستحقاق او بالفضل والاول باطل لما بينا ان هذا الاستحقاق غير حاصل والثاني باطل ايضا لان الجنة
دار الثواب لا دار الفضل والدليل عليه قوله تعالى قد افلح المومنون الذين هم في صلوتهم خاشعون اولئك هم الوارثون
الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون الشبهة الثانية تمسكوا بالايات المشتملة على لفظ الخلود في
وعيد الفساق كقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها والخلود هو الدوام واحتجوا عليه بوجوه احدها
قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون ولا شبهة في ان من كان قبله قد جعل الله لهم
لبثا طويلا في الدنيا فلو كان الخلود عبارة عن اللبث الطويل فقط لم يكن لهذه الاية معنى وثانيها انه يصح
تاكيده بلفظ التابيد قال تعالى خالدين فيها ابدا ونص اهل اللغة على ان قوله ابدا تاكيد بمعنى الخلود فلولا
ان لفظ الخلود يفيد الدوام والا لم يصح تاكيده بما يفيد الدوام وثالثها انه يصح ان يستثنى من الخلود

اي مقدار ازيد فيقال انتم الخالدون الا كذي وكذي والدليل عليه قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات
والارض الا ما شاء ربك الشبهة الثالثة قوله تعالى في صفة الفجار وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا من النار
لصاروا عنها غائبين والجواب عن الشبهة الاولى من وجوه الاول انها مبنية على ان المطيع يستحق بطاعته
ثوابا والمذنب يستحق بذنبه عقابا ونحن لا نقول بذلك فانا لا نوجب على الله تعالى شيا الثاني سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان
من صفة الثواب والعقاب ان يكون خالصة دائمة لا يتفاوت الدليل على ان الموجب للثواب والعقاب هو الموجب
بعينه للمدح والذم لكن المدح والذم شيان على الدوام فاذا كان الموجب لهما شيا واحدا وكان هذا الموجب اوجب
احد الامرين دايما وجب ان يوجب الاثر الثاني دايما لانا نقول لا نسلم ان العقل يوجب المدح والذم دايما والدليل
عليه ان العبد اذا اتى بجرم واحد فالسيد اذا لامه يوما او شهرا او سنة وهكذى الى اخر عمره ينسبه جميع العقلاء الى
الجنون والسفه ويقال له قديمة مرة فالى متى وايضا فلم قلتم انه كان ايجابه لاحد المعلولين على سبيل الدوام وجب ان
يكون ايجابه للمعلول الاخر كذلك وما الدليل عليه وايضا فالقول بكون ذلك الفعل موجبا للمدح والذم والثواب والعقاب
محال لان ذلك الفعل قد عدم وانقضى وصار بعد عدمه نفيا محضا فكيف يعقل كونه موجبا الثالث سلمنا ان ذلك كذلك
من صفات الثواب والعقاب لكن لما حصل المقتضي لكل واحد من الاستحقاقين كان ترجيح جانب الثواب اولى
للترجيحات التي ذكرناها الرابع سلمنا ان هذا الفاسق لا يدخل الجنة باستحقاقه فلم لا يدخلها بفضل الله تعالى
والايات التي تمسكوا بها معارضة بقوله تعالى في صفة اهل الجنة وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن الى قوله الذي
احلنا دار المقامة من فضله الجواب عن الشبهة الثانية انا لا نسلم ان الخلود هو المكث الدايم بل هو عبارة عن المكث
الطويل والدليل عليه انه يقال ان فلانا حبس حبسا مخلدا او يقال هذا وقف مخلد وليس المراد منه الا طول المكث ومما يحقق
ما قلناه ان لفظ الخلود لا يدل على الدوام قطعا بل ظنا اذ لو دل عليه قطعا لا استغنى عن افتقاره الى التاكيد بلفظ التابيد وحيث
اجمعوا على حسن ذلك علمنا ان دلالة لفظ الخلود على الدوام ليست قطعية وهذه المسالة قطعية فلم يصح ان يستدل
بهذا اللفظ في هذه المسيلة والجواب عن الشبهة الثالثة من وجوه الاول ان قوله وما هم عنها بغائبين عايد الى الفجار
ولفظ الفجار يفيد الاستغراق [illegible] ان يكون المعنى ان جملة الفجار لا يغيبون فان الكفار لا يخرجون عن النار واذا
لم يخرجوا عن النار مع انهم داخلون [illegible] لفظ الفجار لم يصدق على مجموع الفجار انهم غايبون عن النار وعلى هذا التقدير
يقول بموجب هذه الاية الثاني ان قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يقتضي كون الابرار في الحال
في النعيم وكون الفجار في الحال في الجحيم ومعلوم ان الامر ليس كذلك فلا بد من التاويل فنحن نحمل ذلك على الاستحقاق اذا
ثبت هذا فقوله وما هم عنها بغائبين نحمله على انهم لا يغيبون عن هذا الاستحقاق وعلى هذا التقدير نحن نقول
بموجبه الا انه تعالى يعفو عنهم بفضله ويخرجهم برحمته وكرامته الثالث ان لفظ الفجار لا يتناول الا من كان كاملا
في فجوره وذلك هو الكافر ويدل عليه قوله تعالى ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة
اقصى ما في الباب ان يقال ان هذا ترك العموم لفظ الفجار الا انا نقول هذه القرينة التي ذكرناها يصلح مخصصة لهذا العموم